بررسی اجمالی

مبانی اقتصاد اسلامی

اثر :

متفکر شهید استاد مطهّری

رضوان الله علیه

حکمت

مبانی اقتصاد اسلامی



متفکر شهید استاد مطهّری

اصل عدالت ازمقیاس‌های اسلام است، که باید دید چه‌چیز بیرِ او منطبق می‌شود. عدالت درسلسلهٔ علل احکام‌است نه‌در سلسلهٔ معلولات، نه اینست که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می گوید، این‌معنی مقیاس بودن عدالت است برای دین، پس‌باید بحث کرد که آیا دین مقیاس عدالت است یا عدالت مقیاس دین. مقدّسی اقتضا می کند که بگوئیم دین مقیاس عدالت است، اما حقیقت این‌طور نیست، این‌نظیر آن‌چیزی است که درباب حُسن وقُبح عقلی میان متکلّمین رائج شد وشیعه ومعتزله عدلیّه شدند یعنی عدل را مقیاس دین شمردند نه‌دین را مقیاس عدل.

به همین دلیل، عقل یکی‌از ادلّهٔ شرعیّه قرار گرفت تا آنجا که گفتند: «العدلُ والتوحید عَلَویان والجبر والتشبیه امویان»

در جاهلیّت دین‌را مقیاس عدالت وُحسن وُقبح می‌دانستند لذا در سورهٔ اعراف از آنها نقل می کند که هر کار زشتی را به حساب دین می گذاشتند وقرآن می گوید «بگو، [خدا] امر به‌فحشا نمی کند». لازمهٔ اینکه‌عقل‌را ازمقیاسیّت‌واعتبار بیندازیم همین است که صلوة مادربیت مُکاء وتَصدیة باشد. [اشاره به آیهٔ ۳۵ ازسورهٔ ۸ انفال]

«نقل ازصفحات ۱۴ و۱۵ کتاب»

انتشارات حکمت

ناصرخسرو روبروی فروشگاه وزارت دارائی تلفن ۳۹۰۱۵۲

۳۰۰ ریال

بسم الله الرحمن الرحیم

بررسی اجمالی

مبانی اقتصاد اسلامی

اثر :

متفکّر شهید استاد مطهّری

انتشارات حکمت



انتشارات حکمت

* بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی

❀ تألیف: متفکّر شهید استاد مطهری قَدَّسَ اللهُ سِرَّهُ الشّریف

❀ چاپ اوّل: صفر ۱۴۰۳ هجری قمری

❀ تعداد ۱۰۰ر۰۰۰ نسخه

❀ تنظیم و نشر: انتشارات حکمت

این کتاب با همکاری وزارت ارشاد اسلامی (ادارهٔ کل تبلیغات و انتشارات) چاپ شده است.

فهرست

بخش اوّل

بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی

بخش دوم

رساله‌های اقتصادی

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمهٔ ناشر

کتاب حاضر قسمتی از نوشته‌های اقتصادی متفکّر شهید استاد مطهّری قَدَّسَ اللهُ سِرَّهُ الشّریف است که از دو بخش تشکیل می‌شود. بخش اوّل یك بحث کلّی و منسجم در مبانی و فلسفه اقتصاد اسلامی است که به همین جهت آن را «**بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی**» نامیدیم؛ و بخش دوّم شامل رساله‌های مختلف در مسائل گوناگون اقتصاد اسلامی است.

در مقدّمه این مباحث مناسب دیده شد که برای آشنائی خوانندگان با نظرگاه کلّی استاد در زمینهٔ مسائل اجتماعی اقتصادی به ذکر گزیده‌ای از یادداشت‌های آن شهید سعید دربارهٔ عدالت اجتماعی «به عنوان مقدّمهٔ مؤلّف» بپردازیم، ولی قبل از آن توضیح مختصری در کیفیّت تدوین کتاب حاضر ضروری به نظر می‌رسد.

کیفیت تدوین کتاب حاضر:

برای تنظیم این کتاب پس از مطالعهٔ کلیّهٔ نوشته‌های اقتصادی

مقدمه ناشر

استاد معلوم شد که به‌طور کلّی این نوشته‌ها به‌دو بخش تقسیم می‌شوند. قسمتی که از نظر منطقی دارای ارتباط و نظم معیّنی نسبت به‌یکدیگر بوده و اگرچه در یك مجموعه و به‌صورت کتاب واحدی تدوین نگردیده‌اند ولی با مطالعهٔ آنها کاملاً معلوم است که اجزاء مرتبط کلّ معیّنی میباشند. قسمت دیگر این نوشته‌ها، رساله‌های گوناگون و یادداشت‌های متفرّقه درموضوعات مختلف اقتصادی است؛ در بخش دوم تنها بحث «بیمه» به‌صورت سخنرانی درانجمن پزشکان بوده که از نوار استخراج شده است. بنابراین کتاب حاضر نیز بر همین اساس دارای دو بخش است.

در تنظیم کتاب، مطالبی به صورت پاورقی یا بعضاً درمتن ازسوی ناشر اضافه گردیده است که درهمه‌جا داخل [کروشه] قرار گرفته است، خود این اضافات حتّی‌المقدور از دیگر نوشته‌های استاد شهید نقل گردیده و یا احیاناً ذکر مآخذ و نقل مدارك کتاب بوده است؛ و به هرحال سخنی که دربارهٔ مجموع آن‌ها می‌توان گفت اینکه واقعاً جنبهٔ توضیحی داشته وهیچ گونه اضافه‌ای بر مطلب استاد محسوب نمی گردند به‌طوری که خواننده با حذف تمامی آنها نیز چیزی از اصل بحث را از دست نداده وفقط جنبهٔ سهولت در فهم مطالب را دارا است.

نکتهٔ دیگر اینکه تنظیم مطالب از لحاظ تقدّم و تأخّر نیز به طور کلّی با بهره گیری از فهرستی که خود استاد درضمن یادداشت مختصری درچهار صفحه به‌نام «یادداشت نظری به‌نظام اقتصادی،

اسلام» نگاشته‌اند، تهیه شده و بر آن منطبق است، یادداشت مزبور در آخر کتاب آمده‌است.

تذکر دیگر اینکه از اصل تمامی این نوشته‌ها، نسخه‌ای نزد ناشر و نسخهٔ دیگری نزد خانوادهٔ استاد شهید موجود است که عنداللزوم ارائه خواهد شد و در صفحات پایانی کتاب نیز به عنوان نمونه چند صفحه از نسخهٔ اصلی به خطّ استاد کلیشه شده است.

از استاد نوشته‌ها و نوارهای فراوان دیگری درمسائل اقتصادی بجای مانده است که بخش عمدهٔ آنها شامل مباحث «ربا» و «بانک» پس از تنظیم، جلد دوم این کتاب را تشکیل خواهد داد. انشاء الله

انتشارات حکمت
ربیع‌الاول ۱۴۰۳ هجری قمری

به عنوان

مقدّمهٔ مؤلّف

گزیده‌ای از یادداشت‌های استاد دربارهٔ عدالت اجتماعی، درمعرّفی کلّی خطّ اجتماعی اقتصادی آن شهید

۱ـ «تأثیر ناهمواری‌های اجتماعی وناهمواری‌ها وآشفتگی‌های روحی وجنایات اخلاقی وعقده‌ها واینکه منشاء جنایات، نبودن عدالت است»[1].

* * *

۲ـ «اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است، که باید دید چه چیز براو منطبق می‌شود. **عدالت درسلسلهٔ علل احکام است نه درسلسلهٔ معلولات، نه اینست که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید، این معنی مقیاس بودن عدالت است برای دین، پس باید بحث کرد که آیا دین مقیاس عدالت است یا عدالت مقیاس دین. مقدّسی اقتضا می‌کند که بگوئیم دین مقیاس عدالت است، امّا حقیقت این طور نیست، این نظیر آن چیزی**

۱ـ [برای توضیح بیشتر این مطلب رجوع شود به بحث «حقوق فطری [والهی» درمتن همین کتاب.]

است که درباب حُسن وقبح عقلی میان متکلّمین رائج شد وشیعه ومعتزله عدلیّه شدندیعنی عدل را مقیاس دین شمردند نه دین را مقیاس عدل.

به همین دلیل، عقل یکی از ادلّهٔ شرعیّه قرار گرفت تا آنجا که گفتند «العدلُ والتوحید عَلَویان والجبر والتشبیه امویان»

درجاهلیّت دین را مقیاس عدالت وحسن وقبح می‌دانستند لذا درسورهٔ اعراف از آنها نقل می کند که هر کارزشتی را به حساب دین می گذاشتند وقرآن می گوید «بگو، [خدا] امر به فحشا نمی کند[1] لازمهٔ اینکه عقل را ازمقیاسیّت واعتبار بیندازیم همین است که صلوة مادربیت مُکاء وتَصْدِیة باشد»[2] و[3] [اشاره به آیهٔ ۳۵ ازسورهٔ ۸ انفال]

* * *

«اما اینکه قانون عادلانه چه قانونی است»

این بستگی دارد که اوّلاً بدانیم معنی عالت چیست؟ و ثانیاً قوانین ومقرّرات اجتماعی را به چه شکلی باید وضع کرد که عدالت تأمین گردد.

امّا معنی عدالت، قطع نظر از اجتماع وزندگی اجتماعی نیز عدالت

۱ــ [و اذا فَعَلُوا فاحِشةً قالوا وَجَدْنا عَلَیها آبائَنا واللهُ اَمَرَنا بِها ، قُلْ] [اِنَّ اللهَ لایَأمُرُ بالفحشاء، أتقُولُونَ علی اللهِ مالا تَعْلَمُونَ۞ قُلْ اَمَرَ رَبّی بِالْقِسْطِ و..] [سورهٔ ۶اعراف آیات ۲۷و۲۸]

۲ و۳ــ [یادداشت «عدل» ص۷۸و ۷۹]

مفهوم دارد، زیرا ظلم مفهوم دارد. مورد ظلم اختصاص به انسان ندارد نسبت به یك حیوان نیز می‌توان عادل بود یا ظالم، و این از آن‌روست که حیوان و همچنین انسان قبل از مرحلهٔ زندگی اجتماعی حقوقی دارد، پس عدالت ـ قطع نظر از اجتماع ـ عبارت است از اعطاء حقّ به ذی‌حقّ، یا عدم تجاوز به حقّ ذی‌حقّ.

ما در سخنرانی‌های حج گفته‌ایم که همهٔ حقوق برمی‌گردد به تکامل، گفته‌ایم حقّی به نام حقّ حیات وجود ندارد، آنچه وجود دارد حقّ تکامل است، رنج دادن حیوان از این جهت ناروا است که ضدّ تکامل است و ذبح، از آن جهت رواست که ضدّ تکامل نیست.

امّا **عدالت اجتماعی**: بدون شكّ عدالت اجتماعی نمی‌تواند مفهومی مغایر با عدالت فردی داشته باشد، چیزی که هست باید به حساب آن رسید که پس از آنکه انسان الزاماً باید زندگی اجتماعی داشته باشد به چه نحو باید عمل کند که عدالت برقرار باشد یعنی حقوق همه محفوظ بماند؛

و آیا عدالت اجتماعی همیشه نسبی است، یعنی همواره در زندگی اجتماعی حقوق واقعی افرادی پایمال می‌شود و قانون عادلانه آن است که نسبت به سایر [قوانین] رعایت حقوق افراد بیشتری شده است و ظلم کمتری صورت گرفته است.

آیا عدالت اجتماعی عبارت است از مساوات و یا توازن و یا مصالح اجتماع؟ [در متن کتاب از این موضوع بحث خواهد شد].

* * *

اما اینکه ضامن اجراء عدالت چیست؟

این سؤال را اوّل باید طرح کرد آیا اگر مقایسه به‌عمل آوریم آیا در عصر ما مظالم و بی‌عدالتی و اجحاف و خوردن قوی ضعیف را بیشتر است یا در اعصار گذشته؟. گمان نمی کنیم در اعصار گذشته از حالا بیشتر بوده است، در روزنامهٔ اطلاعات (مورخهٔ ۲۵ر۲ر۴۶ صفحهٔ آخر) خلاصه‌ای از سخنرانی ژوزئه دو کاسترو نویسندهٔ کتاب «انسان گرسنه» در مؤسّسهٔ تحقیقات اجتماعی تهران نقل کرده بود، که او گفته بود: در حالی که جهان در علم و صنعت پیشرفت کرده است؛ سیاست جهان دوران توحّش را می گذراند...

در اعصار گذشتهٔ بشر چون هنوز به ترقیّات علمی و فکری عصر حاضر نرسیده بود قدرت پرده‌پوشی وظاهر سازیش به‌قدر حالا نبود، جنایت را بی‌پرده و بدون مجوّز تراشی و فقط با اتّکاء و استناد به‌زور یعنی صریح و بی‌پرده می کرد، حجّاج بن یوسف می گفت ایّها النّاس منم دیکتاتور، اگر کسی سر سختی کند با این شمشیر سرش را از تنش برمی‌دارم، مغول که حمله می کرد برای خود مجوّز قانونی نمی تراشید، اسکندر همین‌طور، نام استعمار و اینکه شما را می‌خواهیم آدم کنیم و به‌نام بیمارستان و مؤسّسات خیریّه و مبارزه با جهل و مبارزه با بیماری‌ها و مبارزه با فقر و با شکل قانون و اینکه قانون حکم کرده است، مصلحت حزبی ایجاب می کند، کار خود را انجام نمی‌داد، جوفروشی و گندم‌نمائی نمی کرد، روپوش طلائی بلد نبود بکشد، صریح و عریان کار می کرد نمی‌توانست خود را در پشت بهانهٔ قانونی مخفی کند، در ویتنام آتش به‌پا

کند و بگوید تصمیم آمریکا در دفاع از آزادی راسخ است. به نام حمایت از کارگر و دهقان و خلق، توده‌ای جنایت نمی کرد. امروز تمام آن مظالم انجام می گیرد ولی تحت عنوان آزادی و حمایت از حقوق بشر. پس مظالم امروز از قدیم اگر بیشتر نباشد کمتر نیست.

سؤال دوم: آیا نقص کار بشر اینست که قانون به‌قدر کافی وجود ندارد، یا قوانین موضوعه ظالمانه وضع شده است؟ بدون شك قوانین ظالمانه که افرادرا در شرائط نامساوی قرار دهد خود یکی از موانع است، امّا صدی بیست مظالم مربوط به‌قوانین است صدی هشتاد مربوط به‌اینست که ایمان به‌عدالت و احترام به‌حقوق در کار نیست. لهذا در دنیا رژیم‌های مختلفی در کار است، و قوانین همهٔ آنها اگر صد درصد به کار بسته‌شود سعادت نسبی برای عامّهٔ مردم ایجاد می کنند، ولی قوانین و مقرّرات نتوانسته‌است سعادت بیاورد، در همهٔ دنیا قوانین خوب برای افراد ضعیف یا برای ملّتهای ضعیف هست، امّا در عمل به‌سود او نبوده این قوانین علی‌السّویه است و بشر تابع منافع خود است و به‌آن اندازه که زور دارد اسب خود را می تازد. قانون که به‌خودی خود جز یك صفحه کاغذ سیاه شده چیزی نیست، وجود قانون خوب و مقرّرات کافی، اعلامیه‌ها و بیانیه‌ها برای حقوق بشر بدون وجود ایمان به عدالت وحقوق لازم‌الاحترام، به‌منزلهٔ اینست که در یك کشور ادارهٔ ثبت اسناد معاملاتی وازدواجی باشد واسناد بطور مرتّب ومحکم بدون هیچگونه نقصی باامضاها و تمبرها تنظیم شود امّا در کشور قوّهٔ اجرائی وجود نداشته باشد، اگر کسی بخواهد زیر آن سندهای معتبر بزند کسی

نیست اورا اجبار والزام کند. قوانین و بیانیه‌ها واعلامیه های امروز چون مقرون به‌ایمان نیست همین‌طور است. الآن سازمان ملل عملاً ازاعتبار افتاده است، زیرا همه کس می‌داند که سازمان ملل امامزاده‌ای است به نفع دولت‌های بزرگ که متولّیان آن هستند، همه اقرار دارند که سازمان ملل تصمیماتش ضمانت اجرائی ندارد، حتّی بعضی ازدولت‌ها که فائدهٔ کمتری ازآن می‌برند شهریهٔ مرتّب خودرا به‌آن نمی‌پردازند.

این انسان‌ها هستند که باید وجود عینی قانون باشند، پس عمده عمل به‌قانون است که مستلزم گذشتن ازمنافع است، این عمل بدون ایمان به‌اینکه عدالت احترام الهی دارد، ظلم مؤاخذهٔ الهی دارد، میسّر نیست.

برای اجراء عدالت دوچیز لازم است یکی بیداری شعور عامهٔ به‌اینکه حقوق خودرا حفظ کنند یاایمان به‌اینکه ازحدّ تجاوزنکنند (ولاتعتدوا)، ودیگر ایمان اقویا.

آن چیزی که ماتریالیست‌ها به‌آن تکیه می کنند بیداری ودیگر قوّت و نیرو است، ماتریالیست‌ها فقط به‌بیداری و نیروی ذی‌حقوق توجه‌دارند نه به‌ایمان اقویا. [لذامی گویند] مظلومان ومحرومان بااتحاد نیرو تشکیل بدهید. ازهمین جالزوم تشکیلات حزبی توجیه می‌شود. امّا ازهمین حدّ تجاوز نمی کند، خوب بعد که نیرو تشکیل دادند وپیروز شدند چی؟خودشان جانشین آنهامی‌شوند، به‌عبارت بهترحدّاکثر عمل مارکسیسم این‌است که‌فرد یاجمع مبارز می‌سازد. مبارزه باظلم به‌وجود می‌آورد ولی قادر نیست عادل بسازد زیرا عادل بودن متوقّف است

به عنوان مقدمهٔ مؤلف

بر اینکه انسان در صحنهٔ مبارزه با نفس نیز مبارز باشد و این کار انبیاء است. عادل بودن رام شدن نفس و طبیعت خود آدمی است.

مار کسیسم از راه آشنا کردن ضعیف و زیردست به حقوق خود، از راه تشکّل و اتّحاد، وارد می شود. البتّه این یکی از وسائلی است که برای تحقّق یافتن آرمان عدالت باید به کار برد. در چهارده قرن پیش اسلام از این وسیله استفاده کرد. اسلام به ضعیف روحیه می دهد، پیغمبر فرمود **«لن تقدس امّة...»**[1] علی عليه السلام فرمود **«کونا للظالم خصماً..»** اسلام فرمود **«واعتصموا بحبل الله جمیعاً»** ولی این وسیله نمی شود تنها وسیله باشد، زیرا یك دور و تسلسل به وجود می آورد؛ ضعیف به فرض پیروزی جای قوی را می گیرد و خودش می شود قوی با همان روحیهٔ آن قوی. و فرض اینست که طبق فرضیهٔ مار کسیسم یك فقیر در کاخ، و ویرانه، دو جور فکر می کند. ضعیف پس از قوی شدن همان روحیه قوی را پیدا می کند آش همان آش است و کاسه همان کاسه. به عبارت دیگر فرق مکتب انبیاء و غیر انبیاء اینست که انبیاء بشر را دشمن و مخالف ظلم تربیت می کنند. در مکتب انبیاء ایده عدالت است در مکتب دیگران ایده رسیدن به زندگی بهتر است.

دین، هم مردم را به اتّحاد و کسب قدرت و تجمع و تشکّل و نظم دعوت می کند و هم در آنها ایمان ایجاد می کند و خودشان را رقیب

۱ــ [در «نهایه» ابن اثیر جلد ۴ ص ۲۴ این حدیث به این صورت آمده]
[«لَا قُدِّسَتْ اُمَّةٌ لَا یُؤْخَذُ لِضَعیفِها مِنْ قَوِیِّها» هیچ امّتی طاهر و پاکیزه]
[نگردیده مگر آنکه حقّ ضعیفش را از قدرتمندان خود گرفته باشد].

خودشان قرار می‌دهد، حتّی آنها را به توبه وادار می‌کند.

به‌عبارت دیگر، قانون لازم است برای اینکه تکلیف آن کسی که می‌خواهد به‌قانون عمل کند روشن کند، قانون قادر است و می‌تواند وسیله و بهانه‌ای باشد برای قوی که ضعیف را محدود و کنترل کند، امّا قانون کجا قادر است که قوی متجاوز را کنترل کند، به‌عبارت دیگر کنترل اجتماع از لحاظ عدالت تنها به‌وسیلهٔ ایمان به‌عدالت میسّر است.

پس معلوم شد که پیشرفت علم و تمدّن و تکنیك و اطّلاعات حقوقی کاری که کرده است اینست که جنایت‌ها را از روی پرده به‌زیر پرده برده است و با نام آزادی و خیریه و صلح و صفا و برادری جنایت می‌کند، به اصطلاح با پنبه سر طرف را می‌برد، خودرا در پشت پرده قانون مخفی می‌کند. پس معلوم شد که بیش از آن اندازه که دربارهٔ خوبی قانون باید فکر کرد دربارهٔ پشتوانهٔ آن باید فکر کرد و معلوم شد نه علم و اطّلاع اقویا و نه شعور زندهٔ ضعفاء هیچکدام قادر نیست که کنترل کنندهٔ عدالت بشمار رود، تنها ایمان است که این قدرت را دارد و بس.

در ورقه‌های «توحید - اول الدین معرفته» بحث کردیم که یگانه پشتوانهٔ اخلاق، ایمان است و در اینجا بحث کردیم که یگانه پشتوانهٔ قانون، ایمان است، پس معلوم شد که یگانه پشتوانهٔ این دو که به آنها «ارزش» می‌دهد ایمان است و امّا علم نه می‌تواند پشتوانهٔ قانون باشد و نه پشتوانهٔ اخلاق. البتّه نمی‌توان علم را بی‌اثر مطلق دانست، امّا اثر علم فقط اینست که روشنائی است، آلت است، چراغ است، اثر چراغ فقط اینست که خطر را به انسان

نشان می‌دهد، امّا علم قادر نیست که انسان را وادار کند به احترام حقوق دیگران و به عدالت و به احترام قانون، همچنان که قادر نیست به انسان گذشت و فداکاری بدهد.

منطق قانون و هم منطق اخلاق، یعنی اصلی که انسان می‌تواند خود را قانع کند، و نفس خود را به التزام قانون و اخلاق ملزم کند ایمان است، قانون و اخلاق بدون ایمان، بی‌پشتوانه و بی‌اعتبار است.

مولی به مالك می‌نویسد.... **فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَ صَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ أَنْ يُعْطِيَكَ اللهُ مِنْ عَفْوِهِ وَ صَفْحِهِ ؛ فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ ، وَ وَالِي الأَمْرِ عَلَيْكَ فَوْقَكَ ، وَ اللهُ فَوْقَ مَنْ وَلاَّكَ ، وَ إِذَا أَحْدَثَ لَكَ مَا أَنْتَ فِيهِ مِنْ سُلْطَانِكَ أُبَّهَةً أَوْ مَخِيلَةً فَانْظُرْ إِلَىٰ عِظَمِ مُلْكِ اللهِ فَوْقَكَ وَ قُدْرَتِهِ مِنْكَ عَلَى مَا لاَ تَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنْ نَفْسِكَ فَإِنَّ ذَلِكَ يُطَامِنُ إِلَيْكَ مِنْ طِمَاحِكَ ، وَ يَكُفُّ عَنْكَ مِنْ غَرْبِكَ ، وَ يَفِيءُ إِلَيْكَ بِمَا عَزَبَ عَنْكَ مِنْ عَقْلِكَ** (۱).

۱ــ [ترجمه: پس ببخشای بر آنان از بخشش و گذشت خود آنچنان]
[که دوست‌داری خداوند با گذشت و بخشش خود برتو عطا نماید. پس]
[همانا تو برتر از آنانی و آن که به تو این حکمرانی را داده برتر از توست،]
[و خداوند برتر از آن کسی که این حکومت را به تو داده است...
[و هر گاه که قدرتی که از آن برخورداری برای تو جلال و عظمتی]
[جلوه نمود، پس به کبریا و عظمت الهی کــه برتر از توست و به قدرت او]
[بر تو در آنچه که خود بر آن قادر نیستی، توجه‌نما که همانا ایــن توجــه]
[سرکشی تو را فرو نشانیده و غرور و نخوت را از تو باز می‌دارد و عقل]
[و درایتی را که از تو ربوده بود به تو باز می گرداند»] .

آیهٔ کریمه: «ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً کَلِمَةً طَیِّبَةً»... اشاره به اینست که تمام میوه‌های پاك چه به‌نام قانون و چه به نام اخلاق فقط از این درخت چیده می‌شوند و به کمك این ریشه قابل استفاده می‌شوند. عملاً می‌بینیم که گفتهٔ یك پیشوای دینی برابر است با هزار قانون و هزار اندرز اخلاقی.

آیهٔ کریمه «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیا یُشْهِدُ اللّهَ عَلَی مَافِی قَلْبِهِ وَهُوَ اَلَدُّ الْخِصَامِ وَ اِذَا تَوَلَّی...
روحیهٔ این مدعیان قانون و عدالت و مدّعیان اخلاق و انسانیت را که ایمان ندارند ذکر می کند.

سِرّ این که نیاز به این پشتوانه هست، هم در قانون و هم در اخلاق، این است که قبول عدالت و قبول اخلاق برای اقویا مستلزم تحمّل محرومیّت است، شکار به چنگ افتاده را رها کردن است، اگر ایمان نباشد از نظر اینها یك کار احمقانه است.

مثال: قوانین از قبیل قوانین معاملاتی، خرید و فروش، صلح، هبه، وکالت، گرو، اجاره و مال الاجاره، ارث، یا قوانین مدنی از قبیل حقوق و وظائف زن و مرد نسبت به یکدیگر، قوانین مربوط به اولاد و والدین، و قوانین مربوط به حکومت و رعیّت، قوانین قضائی، جزائی.

و امّا اخلاق از قبیل تقوا، عفّت، صبر و قناعت، استقامت، شکر و حقّ شناسی و منظور داشتن و نمك شناسی، گذشت و فداکاری، احسان و نیکوکاری، کرامت و شرافت، حمایت از صلح و آزادی، صداقت،

امانت، وفا وصمیمیّت.

پایه ومبنای قانون تعیین حدود ومرزها وحقوق افراد نسبت به یکدیگر است وامّا پایه اخلاق سموّ وعلوّ نفس وپاکی وطهارت وصفای آن است، خُلْق به‌معنای بلوغ روحی انسان به‌حدّی است، که بدون ترس ازمجازات قانونی نیز مثلاً دزدی وبی‌عفّتی نمی کند، والاّ دزدی [نکردن ازروی] ازترس اخلاق نیست.

قانون را مقنّن‌ها، مقامات صلاحیّت‌دار دینی (قوانین دینی) ومقامات صلاحیّت‌دار ملّی (قوانین‌ملّی) وضع می کنند. امّا اخلاق در صلاحیّت هرحکیم دانشمندی است، زبان قانون، زبان امر ونهی است، امّا زبان اخلاق زبان پندواندرز است. تخلّف ازقانون‌مجازات بردار است، امّا تخلّف ازاخلاق‌مادامی که باقانون ارتباط پیدا نکند درحقیقت‌مادامی که بااجتماع ارتباط پیدا نکند مجازات‌ندارد، حتّی مجازات ترك روزه نیزازجنبهٔ ارتباطش بااجتماع است.

فرقهای اخلاق باقانون

اخلاق فقط تشویق برداروملامت‌بردار است، برعکس قانون که پاداش رسمی وقانونی می‌پذیرد وهم‌تخلّف آن قابل مجازات است.

گفتیم که ایمان پشتوانهٔ قانون واخلاق است، ازاینجاباتوجّه به‌آنچه در ورقه‌های «فلسفهٔ نماز» گفتیم، معلوم می‌شود که نماز که تذکّر عبودیّت ومربوبیّت است پشتوانه مقرّرات قانونی واخلاقی است، لهذاعموددین است. پس‌باتوجّه به‌آنچه درفلسفهٔ نماز گفتیم که

نمازدوفلسفه دارد یکی اینکه رقاء ملکـوتی‌است ودیگر اینکه دائماً انسان‌را ازغفلت بیرون می‌آورد ومتذکّر خداوبندگی‌خود می کند، واینکه گناه‌ازغفلت، وعصمت‌از تذکّر پیدا می‌شود؛ معلوم می‌شود که نمازرانباید تحقیر کرد، صاحبان مقامات اجتماعی می گویند ای بابا نمازماهمین‌است که‌داریم‌به‌خلق‌خدمت می کنیم، اینکه ازخم‌وراست شدن بالاتر است، عبادت بجز خـدمت خلق‌نیست. این‌منطق‌غلط است، عوام‌فریبی‌است بلکه خود فـریبی‌است. نماز ومسجد از اجتماع واز زندگی اجتماعی وازسعادت زندگی‌بشروازاصول زندگی‌بشر، یعنی ازآزادی وامنیّت وهمزیستی وعدالت ومساوات، واز اخلاق انسانی، ازقبیل‌وفاوصفاوحق شناسی وغیره جدانیست، نمازپشتوانهٔ آن اصول مقدّس اجتماعی واصول‌مقدّس اخلاقی‌است، مسجد پشتوانه اجتماع، بازار،اداره، شهرداری،شهربانی،دادگستری، ارتش،دارائی،آموزش‌و پرورش‌است. درسابق اعمال‌عمدهٔ شهرداری‌وشهربانی امروزرااحتساب می گفتندزیراًاین کارهانظیرجهاد،اعمالی‌است‌عبادی وقربی. با کلمهٔ محتسب آشنائی‌داریم.

محـتسب خُم شکست و من سـر او
سِنّ بالسّن و الـجـروح قِصـاص

قاضـی اربا مـا نشیند برفشاند دست را
محتسب گر مِیْ‌خورد معذوردارد مست‌را

[بدون جدائی نماز ومسجد از زندگی اجتماعی و سیاسی] قهراً نمی‌توانست اینقدراختلاس، رشوه، دزدی، قساوت وجود داشته باشد.

به عنوان مقدمهٔ مؤلف

یك تقلید خطرناك

وقتی که به‌تقلید فرنگیها و به نام تجدّد مسجدراازداد گستری وشهرداری‌وشهربانی واخیراًازعدالت وازاخلاق به‌وسیلهٔ برنامه‌های خشك بی‌معنی جدا کردیم قهراً جز اسم‌هـای توخالی چیزی باقـی نماند.

علت نفوذ مواعظ امثال سعدی

چرا درپندهای سعدی ومولوی وامثال اینها اثرونفوذ خاصّی است‌زیرامتّکی به‌عقیده‌وایمان‌است،یعنی‌اولاً خود گوینده‌دارای‌ایمان بوده است وثانیاًمتّکی به‌منطق ایمان است.

داستان طَهِّرْنی

درصدراسلام‌مسجد و نمازوقضاوت وجهاد واصلاح اموراجتماعی همه باهم‌توأم بود. تشکیلات طویل‌وعریض‌نبود، امّانتیجه واثربوده، زن‌یامردی‌می‌آمدیارسول‌الله طَهِّرْنی، هرچه‌رسول‌خدایاعلیّ‌مرتضی می‌خواستند به بهانه‌ای او را ردّ کنند، نمی‌پذیرفت (رجـوع شود به‌اخبارمربوط به‌این مطلب در کافی‌جلد ۷ صفحات۱۸۸ـ۱۸۶.)

***

«ضربه‌ای که افکار اشعری برفقه اسلامی وارد کرد»

«۱۱ـ اینکه بحث عدل را پیش آوردیم برای این بود که‌تأثیر بحث عدل را درتفسیر اصل‌عدالت اجتماعی بیان کرده باشیم، ودیگر

اینکه انکار اصل عدل و تأثیرش کم و بیش در افکار، مانع شد که فلسفهٔ اجتماعی اسلام رشد کند و بر مبنای عقلی و علمی قرار بگیرد و راهنمای فقه قرار بگیرد، فقهی به‌وجود آمد غیر متناسب با سایر اصول اسلام و بدون اصول و مبانی و بدون فلسفهٔ اجتماعی، اگر حریّت و آزادی فکر باقی بود و موضوع تفوّق اصحاب سنّت بر اهل عدل پیش نمی‌آمد و بر شیعه هم مصیبت اخباری گری نرسیده بود ما حالا فلسفهٔ اجتماعی مدوّنی داشتیم و فقه ما بر این اصل بنا شده بود و دچار تضادها و بن بستهای کنونی نبودیم.» (۱)

***

«اصل عدالت اجتماعی با همهٔ اهمیّت آن، در فقه ما مورد غفلت واقع شده است، و در حالی که از آیاتی چون «بالوالدین احساناً» و «اوفوا بالعقود» عموماتی در فقه به دست آمده است ولی با این همه تأکیدی که در قرآن کریم بر روی مسئله عدالت اجتماعی دارد، معهذا یك قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده و این مطلب سبب رکود تفکّر اجتماعی فقهای ما گردیده است» (۲).

* * *

«۷۴ــ معتزله خود را «اهل العدل والتوحید» و اشاعره «اهل الجبر

۱ــ [ورقه‌های حقوق ــ ص ۳۰۱].

۲ــ [چون در موقع نگارش مقدمه عین یادداشت مزبور نزد نگارنده] [نبود به‌علت اهمیت آن استثنائاً مطلب آن از روی خلاصه‌ای که قبلا از] [این یادداشت برداشته شده بود نقل شده و لذا در این نقل ممکن است افعال] [و ترکیب جمله‌ها عیناً از استاد نباشد].

والتشبیه» می‌دانستند. وشیعه اینقدر در عدل و توحید متوغّل شد که گفته شد، العدلُ والتوحیدُ علَویان والجبر والتشبیه امویان.

وقتی که درشیعه حدیثی مثل‌حدیث امام کاظم علیه‌السلام هست مبنی بر اینکه خداوند دو حجّت دارد، حجّت باطن و حجّت ظاهر[1]، چگونه ممکن است اهل‌عدل وتوحید نباشند، آثاری که از شیعه دربارهٔ عقل وحکومت عقل هست افتخار بزرگی است برای شیعه، متأسفانه دراثر حکومت اشعری کومت عقل ضعیف شده.

نباید تصوّر کرد که حکومت اشعری وتسنّن چەربطی به‌عالم تشیّع دارد، باید دانست که اینگونه حوادث که درجهان پیدا میشود ومسیر افکار را درناحیه‌ای عوض می کند، نمی‌تواند درجاهای‌دیگر بی‌اثرباشد. حتماً شیعه نیزتحت تأثیر این‌افکار بوده‌اند. نظیر تصوّف که همیشه مخالفینی داشته، ولی همان مخالفین تدریجاً تحت تأثیر افکار نغزولطیف تصوّف قرار گرفته‌اند وهم‌اینکه جنبه‌های منفی‌و مضرّتصوّف درآنها وروحیه آنها تأثیرداشته، درعین‌آنکه به‌هرحال به‌صوفیه فحش می‌داده‌اند»[2].

* * *

«۷۶ـ مولیٰ [امیرالمؤمنین علیه‌السلام] یك مشکل کارش این بود

۱ـ [اِنَّ لِلّٰهِ عَلَی النّاسِ حُجَّتَینِ : حُجَّةً ظاهِرَةً وحُجَّةً باطِنَةً ؛ فَاَمَّا الظّاهِرةُ فالرُسُلُ و الأنبیاءُ و الأئمة علیهم السلام و امّا الباطنةُ فالعقولُ] [«اصول کافی» کتاب‌عقل وجهل ازفقرات حدیث ۱۳] .

۲ـ [ورقه‌های «عدل» ص۸۸]

که عطف بماسبق می کرد و به همین جهت دولتش را دولتی انقلابی کرده بود ، گفت لَوْوَجَدْتُهُ قَدْ تُزُوِّجَ بِهِ النِّساءُ ... ایضاً گفت (بالاشاره وهمین اشاره را فهمیدند چنانکه ابن ابی الحدید می گوید ص ۲۷۲) دَعُونی والتَمِسُوا غَیری... ابن ابی الحدید (ج ۲ ص ۲۷۳) نقل می کند که ولیدبن عقبة بن ابی بسیط به نمایندگی از طرف عدّه ای پیغام آورد که به شرطی با تو بیعت می کنیم که عطف بماسبق نکنی . از همان صفحه فهمیده می شود که موضوع خون عثمان بهانه بود»[1].

۱ـ [ورقه های «عدل» ص ۸۹]

نظری به اقتصاد اسلامی

نظری به اقتصاد اسلامی

کسانی که فکر می کنند، مسائل زندگی از یکدیگر جداست، و هر چیزی یك مرز و یك قلمرو خاص دارد و هر گوشه‌ای و قسمتی از زندگی بشر به یك شیء به خصوص تعلّق دارد، تعجّب و احیاناً انکار می کنند که کسی مسئله‌ای به نام اقتصاد اسلامی طرح کند، زیرا، به‌عقیدهٔ اینها هریك از اسلام و اقتصاد یك مسئلهٔ جداگانه‌است، اسلام برای خودش به‌عنوان یك‌دین، و اقتصاد به‌عنوان یك‌علم و یا یك فلسفه برای خودش، اسلام قلمروی دارد و اقتصاد قلمرو دیگر. همچنان که سیاست، قضاوت، وحتّی اخلاق هر کدام قلمروی جداگانه از اسلام دارند.

بعضی پا فراتر نهاده و گفته‌اند زندگی به‌طور کلّی یك‌مسئله است و دین مسئلهٔ دیگر، دین‌را نباید بامسائل زندگی مخلوط کرد.

این اشخاص اشتباه اوّلشان اینست که مسائل زندگی‌را مجرّد فرض می کنند، خیر، زندگی یك‌واحد وهمهٔ شئونش توأم‌بایکدیگر است. صلاح وفساد درهریك ازشئون زندگی در سایر شئون مؤثّر

است، ممکن نیست اجتماعی مثلاً فرهنگ، سیاست، یا قضاوت یا اخلاق و تربیت و یا اقتصادش فاسد باشد، اما دینش درست باشد وبالعکس.

اگرفرض کنیم، دین تنهارفتن به‌مسجد و کلیسا ونمازخواندن وروزه گرفتن است، ممکن است کسی ادّعا کند مسئلهٔ دین از سایر مسائل جداست ولی این مطلب فرضاً درمسیحیّت صادق باشد دربارهٔ اسلام صادق نیست.

دوگونه پیوند اسلام با اقتصاد

اسلام دوپیوند با اقتصاد دارد، مستقیم وغیر مستقیم.

پیوند مستقیم اسلام با اقتصاد ازآن جهت است که مستقیماً یك سلسله مقررات اقتصادی در بارهٔ مالکیّت، مبادلات، مالیات‌ها، ارث، مباهات وصدقات، وقف، مجازات‌های مالی یامجازات‌هائی درزمینهٔ ثروت وغیره دارد.

اسلام کتاب‌البیع، کتاب‌الاجاره، کتاب‌الوکاله، کتاب‌الرهن، کتاب‌الارث، کتاب الهبه، کتاب‌الوقف دارد.

واز طرف دیگر می‌دانیم اصل «نُؤْمِنُ بِبَعضٍ ونَكْفرُ بِبَعضٍ» همان‌طور که قرآن کریم می‌فرماید، مطرود است، بنابراین یا باید اسلام را درست بپذیریم ویا دربست ردّ کنیم.

پیوند غیر مستقیم اسلام با اقتصاد ازطریق اخلاق است، در این جهت برخی مذاهب دیگر نیز کم وبیش چنین می‌باشند.

اسلام مردم‌را توصیه می کند به‌امانت، عفّت، عدالت، احسان،

ایثار، منع دزدی، خیانت، رشوه. همهٔ اینها درزمینهٔ ثروت است و یا قسمتی ازقلمرو این مفاهیم ثروت است. تاحدود مسائل اقتصادی روشن نشود، حدود عدالت وامانت وعفّت واحسان و همچنین حدود دزدی و خیانت ورشوه روشن نمی‌شود.

نظر اسلام راجع به ثروت

ما آنگاه که می‌خواهیم نظری به نظام اقتصادی بیفکنیم، اوّل باید ببینیم نظر اسلام دربارهٔ ثروت و مال چیست؟ ممکن است کسی بپندارد که اسلام اساساً ثروت را مطرود و به عنوان یك امر پلید ودور- انداختنی می‌شناسد، چیزی که پلید ومطرود ودورانداختنی است دیگر مقرراتی نمی‌تواند داشته باشد، به‌عبارت دیگر مکتبی که نظرش دربارهٔ یك شیئی معیّن اینست کـه آن شیءِ دورافکندنـی است آن مکتب نمی‌تواند مقرراتی دربارهٔ آن چیز داشته باشد، همهٔ مقرّراتش ایـن خواهد بود که آن چیزرا به‌وجود نیاورید، دست به‌آن نزنید، دست به‌دست نکنید، مصرف نکنید.

همچنانکه دربارهٔ مشروب چنین مقرّراتی آمده است «**لَعَنَ اللّهُ بٰایِعَهٰا ومُشْتَرِیهٰا وَ آکِلَ ثَمَنِهٰا وسٰاقِیَهٰا وشٰارِبَهٰا...**

جواب این است که اشتباه بزرگی است این اشتباه، در اسلام مال وثروت هیچوقت تحقیر نشده است، نه تولیدش، نه مبادله‌اش، نه مصرف کردنش. بلکه همهٔ اینها تأکید وتوصیه شده است وبرای آنها شرایط وموازین مقرّر شده است وهرگز ثروت ازنظـر اسلام دور- افکندنی نیست بلکه دورافکندنش (اسراف، تبذیر، تضییع مال) حرام

قطعی است. اشتباه از آنجا ناشی شده است که اسلام باهدف قراردادن ثروت، با این که انسان فدای ثروت شود مخالف است وسخت مبارزه کرده است، به‌عبارت دیگر پول‌پرستی را واینکه انسان بردهٔ پول باشد، به‌عبارت دیگر اینکه انسان پول‌را برای‌خودپول و به‌خاطرذخیره کردن واندوختن بخواهد که «اَلَّذِینَ یَکْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالفِضَّةَ وَلَا یُنْفِقُونَهَا فِی سَبِیلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ ألیمٍ»... که نام این حالت حرص وآز است ویا پول‌را فقط برای پر کردن شکم و برای عیّاشی وبی کاری وولگردی بخواهد که نام‌آن شهوت‌رانی است.

دراین حالت پول خواستن توأم است با دنائت وپستی و محو شخصیّت انسانی درپول وفقدان هر گونه شخصیّت و شرافت معنوی، نقطهٔ مقابل، این‌است که انسان پول‌را به‌عنوان یك‌وسیله‌برای‌فعّالیّت وعمل وتسهیل‌وتولید بخواهد دراین‌صورت پول تابع آن هدف کلّی است که انسان پول‌را برای‌آن‌هدف بخواهد.

حدیثی است از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله: نِعْمَ الْمَالُ الصَّالِحُ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ.

مولوی مضمون این حدیث‌را به‌نظم آورده می گوید:

مال‌را گر بهر دین باشی حَمول
نِعمَ مالٌ صالحٌ خواندش رسول
آب در کشتی هلاك کشتی است
ور بود در زیر کشتی پشتی است

تشبیه ثروت وانسان، به‌دریا و کشتی،ازآن نظر که دریك‌وضع

اورا غرق می‌کند ودر خود محو می کند وشخصیّت اورا محو می‌سازد ودر صورت دیگر نه‌تنها ضربه به شخصیّت او نمی‌زند بلکه وسیله‌ای منحصر است برای رسیدن به‌مقصد وتکمیل شخصیّت او فوق‌العاده تشبیه خوبی است.

آیهٔ کریمه «إِنَّ الإِنسانَ لَیَطْغَی أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَی» نقش پول را در فاسد کردن شخصیّت انسانی بیان می کند. [ونیز همین معنا در آیهٔدیگری آمده است. آنجا که می‌فرماید] «زُیِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَواتِ مِنَ النِّساءِ وَالْبَنینِ والقَناطیرِ المُقَنْطَرةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَیلِ الْمُسَوَّمَةِ». (۱)

وخلاصه همان‌طور که هدف درانداختن وترک گفتن عملی زن وفرزند نیست، هدف دورافکندن پول وثروت‌هم نیست.

اسلام که پول‌پرستی را محکوم کرده است پول و ثروت را محکوم نکرده است، زیرا:

الف: تولید ثروت: کشاورزی، دامداری، صنعت و غیره توصیه شده است.

۱ــ [دراین آیه علاقه به‌زن وفرزند وثروت‌اندوزی مذموم وناشی] [ازجنبهٔ‌شیطانی انسان دانسته شده است؛وپرروشن است که منظور دادا] [بودن زن وفرزند وامکانات مادّی نیست؛بلکه آنهارا هدف واصل قرار] [دادن است که مذموم وخروج ازمسیر انسانیت والله است وگرنه به‌همان] [نسبت که این متعلّقات در راه‌کمال وهرچه انسان‌تر شدن انسان باشد] [گرامی وعزیز هستند.]

ب: مبادلهٔ ثروت یعنی تجارت، وداد وستد توصیه شده است.

ج: مصرف رساندن ازنظر شخصی در حدود احتیاجات فردی خالی ازهر نوع تجمّل‌واسراف که‌مفسد انسان است توصیه شده‌است.

د: تبذیر واسراف وتضییع آن ممنوع است.

ه: مقرّرات سخت قضائی وجزائی درمورد حیف و میل‌ها و سرقت‌ها وخیانت‌ها وضع شده است.

و: دفاع ازمال درحکم جهاد و کشتهٔ دراین راه شهید تلقّی‌شده است. **اَلْمَقْتُولُ دُونِ اَهْلِهِ وَ مالِهِ.**

ز: برای مال وانسان حقوقی قائل شده است.

ح: خود ثروت در کمال‌صراحت درقرآن کریم به‌عنوان «خیر» یاد شده است.

کُتِبَ عَلَیْکُمْ اِذا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَکَ خَیْراً الْوَصِیَّةُ لِلْوالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبینَ[1] (سوره بقره آیه ۱۸۰)

[البته اینکه تعریف خود «مال»وثروت چیست وملاك با «ارزش» شمردن برخی‌اشیاء کدام است‌خود مسئلهٔ بسیار مهمّی‌است که به اجمال‌ازآن‌بحث‌خواهیم کرد. اماقبل‌ازاین‌بحث‌باید نکتهٔ‌دیگری دربارهٔ خود «علم اقتصاد» روشن شود و آن اینکه:]

[دو نوع اقتصاد]

[دو نوع‌علم‌اقتصاد داریم که‌مایکی‌را «اقتصادنظری یاتوصیفی»]

۱– تا اینجا به‌جز درموارد داخل [ ] یادداشت‌های استاد تحت عنوان «نظری به‌اقتصاد اسلامی» ص۱ تا۵ نقل گردیده است.

[ودیگری را «اقتصاد برنامه‌ای ودستوری» اصطلاح می کنیم.]

روابط اقتصادی مربوط به زندگی اجتماعی انسان است. این روابط ناشی ازدو جنبهٔ تولید و توزیع ثروت است. یعنی از یك جهت چون «ثروت ومال» [درآینده در بحث مربوط به ارزش معنای دقیق مال و ثروت مشخّص خواهد شد] امری نادر است باید تولید شود ودر تولید روابطی همچون استخدام، مزد بگیری، فروش کار، اشتراك در کار، شرکت درسرمایهٔ تولید و... مطرح می‌شود واز سوی دیگر «ثروت» تولید شده باید دربین افراد تقسیم وتوزیع شود ودر اینجا روابطی همچون مالکیّت ومملوکیّت، عدل وظلم، مسائل مربوط به پول و تعیین قیمت کالا ومیزان ونحوهٔ مصرف و... مطرح می‌شود وخلاصه مجموعهٔ این روابط مربوط به امر تولید و توزیع را روابط اقتصادی می گویند.

دراینجا برمی‌خوریم به اینکه روابط اقتصادی بردو گونه‌است:

اقتصاد نظری یاتوصیفی

یك نوع قواعدتکوینی وطبیعی حاکم برروابط انسان‌ها که‌ناشی از رابطهٔ علّی ومعلولی میان امور است وازاین نظر شبیه به قوانین حاکم برطبیعت است که علوم تجربی از آن صحبت می کنند مانند قوانین‌مربوط به‌روابط عرضه وتقاضا وبها دراقتصاد آزاد ومبادله‌ای، روابط علّت ومعلولی مربوط به تورم، پول، افزایش و کاهش‌قیمت‌ها، بیکاری، بحران اقتصادی، سود. ضرر، مزد و... این امور به یکدیگر مربوط بوده ودارای یك ضابطه و رابطه‌ای هستند که از ارتباط این

امور باهم یك‌سلسله قوانین طبیعی به‌دست می‌آید.

کشف و بیان چگونگی این قوانین علم اقتصاد طبیعی یا نظری وتوصیفی است.

ازاین جهت علم اقتصاد مانند سایر علوم طبیعت جنبهٔ نظری‌دارد ویك فنّ یاعلم حقیقی محسوب می‌شود.

برخی ازمکاتب مهمّ اقتصادی همچون فیزیوکراتها و مکتب سوداگری دراین محدوده بحث کرده و تلاششان بیان قوانین حقیقی علم اقتصاد، [وبه تعبیر فلسفی بیان «احکام وعوارض ذاتی ثروت»] می‌باشد. [در تعریف علوم، مسائل هرعلمی عبارت است‌از «احکام] [عوارض ذاتی موضوع آن‌علم»].

نوع دیگر روابط اقتصادی رابطهٔ قراردادی واعتباری است و آن آنجاست که از قوانین مربوط به‌حقوق ومالکیّت‌های شخصی‌یا اشتراکی، عدالت، استثمار و... صحبت می‌کنیم.

اقتصاد برنامه‌ای یا دستوری

آنجا که احکام اقتصادی جنبهٔ خوب وبد، انسانی یاغیرانسانی ارزشمند یا بی‌ارزش پیدا می‌کند ونه درست یاغلط، قوانین اقتصادی در رابطه با مفاهیمی غیر اقتصادی همچون حـقّ وباطل، ظلم وعدل، حسن وقبح، وتکاملی وضد تکاملی، مفهوم پیدا می‌کند.

[علم اقتصاد به‌این‌معنا یك‌علم اعتباری ودر زمرهٔ ایدئولوژیهاست] [وهمانست که‌ازآن باعنوان «اقتصاد برنامه‌ای» یاد کرده‌ایم.]

همیشه سیستم اقتصادی‌ای که برای یك جامعه پیشنهاد ودر نظر

گرفته می‌شود باید با توجه به‌این هردو نوع ازعلم اقتصاد باشدیعنی بهترین سیستم اقتصادی ویا سیستم اقتصادی صحیح، سیستمی است که ازنظر علم اقتصاد نظری واقتصاد برنامه‌ای‌هردو ولی‌هر کدام مستقلاً بهترین سیستم باشد [ازنظر علم اقتصاد نظری که پر روشن است‌با] [تعریفی که برای این‌علم شد ـ یعنی بیان قوانین حقیقی و طبیعی] [حاکم‌برروابط اقتصادی‌انسانها، بدون درنظر گرفتن این قوانین] ادامه وبقای اجتماع ممکن نیست].

اقتصاد سالم

اجتماع‌سالم اقتصاد سالم می‌خواهد واولین اصل برای سلامت اقتصاد یك‌جامعه اصل افزایش ورشد ثروت ملی‌وتکثیر وتولید است.

یعنی اقتصادسالم آنست که‌جریان ثروت ومنابع اولیه به‌نحوی باشد که برثروت که یگانه وسیلهٔ مادی وپایه‌ای ازپایه‌های زندگی است بیفزاید وقدرت‌ملی‌را درتحصیل وسایل مادی ومعنوی زندگی مضاعف کند.

اقتصاد سالم یعنی اقتصاد قائم به‌ذات وبی‌عیب وغیر قائم به‌غیر، ولازمه‌اش اینست که ثروت ملی جامعه حیات و قابلیت رشد ونمو داشته باشد.

یعنی بنیهٔ‌اقتصادی سالمی داشته‌باشد، مبتلا به کم‌خونی‌اقتصادی نباشد و گرنه مانند یك‌مریض کم‌خون ویا مریضی که دستگاه قلب‌و جهاز گردش خونش‌خراب است همیشه مریض خواهد بود.

گمان نمی‌رود هیچ‌عالم وبلکه‌هیچ عاقلی منکرلزوم وضرورت

اقتصاد سالم باشد.

از نظر اسلام هدف‌های اسلامی بدون اقتصادسالم غیر قابل تأمین است، اسلام که‌می‌خواهد غیر مسلمان بر مسلمان تسلّط و نفوذ نداشته باشد، این‌هدف هنگامی میسّر است که ملّت مسلمان در اقتصاد نیازمند و وابسته نباشد ودستش به‌طرف غیرمسلمان دراز نباشد واّلا نیازمندی ملازم است با اسارت وبردگی، ولو اینکه اسم بردگی در کار نباشد.

هر ملّتی که از لحاظ اقتصاد، دستش به‌طرف ملّت دیگر دراز باشد، اسیر وبردهٔ اوست و اعتباری به تعارف‌های دیپلماسی معموله نیست. به‌قول نهرو «ملّتی مستقل است که‌جهش اقتصادی داشته‌باشد».

علی عليه‌السلام می‌فرماید:

«اِحْتَجْ اِلٰی مَنْ شِئْتَ تَكُنْ اَسيرَهُ ، اِسْتَغْنِ عَمَّنْ شِئْتَ تَكُنْ نَظيرَهُ، أَحْسِنْ اِلٰی مَنْ شِئْتَ تَكُنْ أَميرَهُ».

اگر ملّتی کمکی‌خواست وملّتی دیگر کمك داد،خواه‌ناخواه اوّلی برده واسیر دوّمی است. اگر بخواهی با ملّتی در استقلال‌رأی برابر باشی باید ازاو بی‌نیاز باشی. وچقدر جهالت وحماقت است که آدمی ارزش‌سلامت‌بنیهٔ اقتصادی‌را درنیابد ونفهمداقتصاد مستقّل یکی از شرایط لازم حیات ملّی است.

بنابراین از شرایط اولیّهٔ یك‌سیستم صحیح اقتصادی،انطباق آن با قوانین واصول اقتصاد نظری است که متضمّن صحّت وسلامت بنیهٔ اقتصادی جامعه می‌باشد.

دراینجا سؤالی مطرح می‌شود که آیا رشد وفزونی سرمایهٔ ملی یاشخصی به‌چه‌نحو و کیفیّتی باید باشد؟ به‌هر نحو که شد درست‌است یا این که محدودیّتی دارد.

اقتصاد نظری برای خود هیچ حدّ و مرزي قائل نیست فقط در محور موضوع خود که افزایش ثروت است کار می کند و اینجاست که پای اقتصاد برنامه‌ای و دستوری وپای ارزش‌های خارج از مقولهٔ اقتصاد مطرح می‌شود که‌خیر! همهٔ خواسته‌های افراد و همهٔ تمایلات جامعه، ملاك ومعیار افزایش ثروت وتولید درآمد نمی‌تواند باشد.

درمیان این خواسته‌ها برخی خوب وبرخی بد، بعضی مشروع وبعضی نامشروع، دسته‌ای عادلانه و عده‌ای ظالمانه است.

خواسته‌های انسانی‌داریم خواسته‌های ضدّ وغیر انسانی داریم، استثمار باکار شرافتمندانه فرق می کند، برخی مالکیّت‌ها انسانی نیست یا اصلاً همه‌اش انسانی نیست و... و...

این معیارهای کنترل کننده هم اگر نباشد مسلّم است که اجتماع قابل‌دوام نخواهد بودودر سریعترین مدّت به انفجار وتباهی کشیده‌خواهدشد، جامعه‌می‌شود جنگل واقتصاد می‌شودفنّ‌شکاریابی وبهره کشی.

بنابراین وجود اقتصادبرنامه‌ای ودستوری هم برای دوام‌وبقای جامعه ضروری است وتوجه نکردن به‌آن ممکن نیست و هم شرط انسان بودن انسان است وفرق او باحیوان.

منتهی همانطور که قوانین‌اقتصاد برنامه‌ای کنترل ومحدودیتی

برای اقتصاد نظری ایجاد می کند از آنسو نیز اصالت و صحّت قوانین علم نظری اقتصاددر یك سیستم اقتصادی به‌جای خود باقی است وقوانین اقتصاد دستوری نمی‌تواند و نباید برخلاف اصول اولیّهٔ اقتصاد نظری باشد چون دراین حالت شکست، رکود، و سرانجام مرگ اقتصادی جامعهٔ بیمار حتمی است.

میزان ارزش‌ها در اقتصاد برنامه‌ای

در اینجا هنوز یك سؤال مهمّ دیگر باقی است و آن این که همان‌طور که گفته شد اقتصاد نظری، علمی حقیقی است[1].

یعنی مسائل آن مانند علوم حقیقی دیگر مصداق واقعی وعینی داشته واعتبارات مختلف افراد درآن بی‌تأثیر است و به همین جهت می‌توان صحّت‌وسقم قوانین مکشوفهٔ آن‌را با تطبیق به واقعیّت‌خارج وموازین اولیّهٔ علوم حقیقی واصول بدیهی عقل تأمین وتعیین نمود. ولی در احکام اقتصاد برنامه‌ای که احکام اعتباری است و خود آنها بعینه مصداق واقعی وخارجی ندارند که بتوان مفاهیم حقیقی از آنها اخذ واحکام اولیّهٔ ذهن‌را درآنها جاری دانست پس‌چگونه‌می‌توان درست ونادرست وبد وخوب را تعیین کرد.

چگونه باید روابط ظالمانه وعادلانه استثمار وحقوق افراد را به شکل یك‌امور حقیقی وغیرقابل انکار برای همه که بتوان اصول اولیّهٔ عقل‌را درآنها بکاربرد مشخّص کرد.

۱ــ [اصطلاح حقیقی درمقابل اعتباری است ونه در مقابل] [وَهمی وخیالی وباطل].

[به‌عبارت دیگر اشکال اینست که] درعلوم نظری وحقیقی به تعبیر علمای منطق دو گونه مبادی وجود دارد: مبادی تصوّری و مبادی تصدیقی.

مبادی‌تصوّری یعنی مقدّماتی که مارا به تصوّر صحیح‌موضوع ومحمول یك‌قضیّه راهنمائی می کنند که البته منطبق است باتعاریف آنها، ومبادی‌تصدیقی‌دلائل وبراهینی است که هرعلم باروش‌مخصوص خود وبا تکیه به اصول اوّلیّهٔ ذهن برای اثبات مطالب خود بدانها متّکی است. مثلاً درقضیّهٔ «آب در دمای ۱۰۰درجه بجوش می آید» آب «موضوع» وجوش آمدن در دمای ۱۰۰ درجه «محمول» است. وبرای تأئیدیاتکذیب این مطلب شما باید ابتدا تصوّر صحیحی‌ازآب که‌مثلاً باروغن وبنزین‌ونفت اشتباه‌نشود، داشته و بعد تصوّردیگری از جوشش ودمای ۱۰۰ درجه که مثلاً با برودت ومزهٔ خاصّ اشتباه نشود. واگر این تصوّرات حاصل شد باید با روش مربوط به علوم تجربی این‌آزمایش‌را تکرار کرد وباتکیه‌به‌اصول اوّلیهٔ ذهن‌صحّت یاسقم آن‌را سنجید واستدلال ودلائلی راکه برای اثبات محمول بر موضوع آورده می‌شود اعمّ ازدلائل تجربی، ویاعقلی، مبادی‌تصدیقیّه می گویند.

ولی قوانین ومقررات بشری ازآن جهت که یك سلسله امور وضعی وقراردادی می‌باشند مشمول قوانین منطقی نیستند، یعنی یك قانون‌اجتماعی‌نه‌آن گونه مبادی تصوّری‌دارد که یك قانون فیزیکی یاهندسی دارد ونه‌آنگونه مبادی تصدیقیّه واستدلال وبرهان. ولی‌در

عین‌حال باید دانست که از نوعی دیگر تعریفات و نوعی دیگر استدلالات برخوردار است.

نحوهٔ ارتباط امور اعتباری باحقایق

معمولاً مفاهیم و موضوعات و محمولاتی که درقوانین موضوعه به‌کار برده می‌شود همه یابعضی از آنها اعتباری و مجازی می‌باشند، تعریف و شناختن این مفاهیم به اینست که بدانیم این اعتبارات ازچه حقایقی اخذ و کپیه شده است زیرا درفلسفه درجای خود ثابت شده است که همهٔ اعتبارات درنهایت به‌نحوی به‌حقایق مربوط می‌شوند[و امور اعتباری که کپیه‌و به‌اصطلاح فرد ادّعائی واقعیّاتند به‌نحوی باید منشأ واقعی داشته باشند] والاّ ذهن بشر ابتدا به‌ساکن و به صورت ابداع مطلق قدرت جعل هیچ «اعتبار»ی را ندارد.

[و از همینجا با مراجعه به حقایق امور اعتباری هم چه در]
[مرحله تصوّر وچه درمرحله تصدیق منشأ ومبدأ وقابلیّت تصدیق و]
[تکذیب خواهند یافت. البته ما دراینجا مجال بحث ازنحوه ارتباط]
[امور اعتباری باحقایق راکه یك بحث فلسفی مهمّ است نخواهیم]
[داشت (علاقمندان می‌توانند برای تفصیل بیشتر به کتاب نفیس]
[«اصول فلسفه‌وروش رئالیسم» جلددوم مقالهٔدوم «ادراکات‌اعتباری»]
[مراجعه کنند) ولی درضمن بحث در پاره‌ای موارد (نظیر بحث از]
[مفهوم مالکیّت وبحث حقوق طبیعی) تا حدّی مطلب از مشاهده]
[سبك بحث روشن خواهد شد ولی درعین حال بایك اشاره به اصل]
[کلّی مربوط بداین مسئله توجه می‌دهیم، وآن این که دربحث از]

[ماهیّت احکام اعتباری به آنجا می‌رسیم که این احکام به منزلهٔ]
[آلات وابزار شعوری‌ئی هستند که طبیعت انسان به جای غرایز و]
[ابزار طبیعی ومادّی در اختیار خود آورده است وهدف از ایجاد]
[آنها کمك هرچه بیشتر به طبیعت وهماهنگی باآن وهرچه بیشتر]
[طبیعت را به‌سوی مقصد و کمال خود هدایت کردن است. یعنی]
[ماهیّت احکام اعتباری «ماهیّت آلی» ؤ وسیله‌ای است. وسیله‌ای]
[که طبیعت برای هرچه کامل‌تر شدن خود ابداع کرده و دنبالهٔ]
[آلات‌وادوات‌فیزیولوژیك‌طبیعت‌است. پس کامل‌ترین‌وصحیح‌ترین]
[این احکام هماهنگ‌ترین آنها با طبیعت و فطرت انسانی است]
[وناقص‌ترین وغلط ترین آنها دورترین و برخلاف جهت‌ترین آنها]
[با هویّت انسانی است].
[در میان احکام‌وقوانین هماهنگ بافطرت هم، طبیعی‌است]
[که پرثمرترین آنها وپربارترینشان ازجهت نیل‌به‌آثاری که‌برای]
[آن وضع شده‌اند بهترین آنها خواهد بود].

وخلاصه هرچند درطبیعت‌مقرراتی جبری والزامی برای‌انسان وضع نشده که چگونه عمل کند و هرچند انسان در مقابل قوانینی که از ناحیهٔ عقل و یا مذهب (توسط وحی) برای او وضع می‌شود اجبار والزامی بداطاعت نداشته و مختار است. امّا بدون شك این قوانین‌موضوعه، واعتباری‌باید‌جانشین ومکمّل‌طبیعت باشد وبه کمك طبیعت بشتابد. لذا بهترین منبع الهام قوانین موضوعه، فطرت انسانی وصحنهٔ خلقت وآفرینش است.

منظور از اقتصاد اسلامی

«فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتى فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها لا تَبْديلَ لِخَلْقِ اللهِ ذٰلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ.»[1] (سوره روم آیهٔ ۳۰)

[حال بر گردیم به موضوع سخن که تشخیص دو نوع علم اقتصاد]
[نظری و توصیفی یا علم اقتصادی برنامه‌ای وارزشی ودستوری بودو]
[اینکه عدم توجه وعدم تفکیك این دوعلم اقتصاد منشأ اشتباهات و]
[لااقل مشکلات زیادی شده ومی‌شود که درضمن بحث به بعضی از]
[آنها اشاره خواهیم کرد فعلاً تا همینجا نتیجه گیری می کنیم که]
[وقتی می گوئیم اقتصاد اسلامی منظورمان علم اقتصاد ازنوع دوم]
[یعنی اقتصاد برنامه‌ای ودستوری است و الاّ بـه معنای اول اقتصاد]
[اسلامی یامسیحی یا مارکسیستی معنا ندارد. اقتصاد هم علمی است]
[ازعلوم تجربی منتها درصحنهٔ مسائل اجتماعی وهمان‌طور که مثلاً]
[فیزیك وشیمی اسلامی یامسیحی یامارکسیستی نداریم اقتصاد یاهر]
[علم دیگری هم به‌این معنا، معنا ندارد.]

[اینك ازاولین مطلب شروع می کنیم وآن بحث دربارهٔ«ثروت»]
[یا «مال» ویا «ارزش» است.]

۱ــ [مطالب این بخش از رساله به‌جز موارد داخل [ ] تلفیقی]
[از گزیده‌های چند یادداشت مختلف اقتصادی به نام‌های «اسلام‌واقتصاد»]
[«مبانی حقوق ومالکیت ازنظر اسلام» و«نظام اقتصادی اسلام» و بعـضی]
[حواشی ورقه‌های اقتصاد می‌باشد.]

ارزش

ارزش*

یکی ازمسائل‌مهمّ در اقتصاد، چه ازجنبهٔ‌نظری و فنّی وچه از جنبهٔ اخلاقی ، مسئله ارزش است.

ارزش چیست؟ و عامل ارزش دهنده چه می‌باشد؟

ارزش که شاید با «ارج»هم ریشه باشد بلکه شاید ارج‌معرّب ارزاست وبه معنی حالت حاصل ازارج گذاشتن است.انسان به بعضی چیزها ارج می گذارد و به آنها اهمیّت می‌دهد . آن چیزها همانها هستند که به حال او نافع و مفید باشند.

ارزش اقتصادی عبارت است از ارجی که در یك مادّهٔ معاشی وجود دارد و یا ارجَ معاشی و پولی که یك امرمادّی یا معنوی نظیر تعلیم یا یك امر هنری مثل خوانندگی اعتبار می‌شود . بحث ارزش در دو قسمت است:

---

* [مطالب این قسمت تا ابتدای فصل بعد از صفحات ۳۳ تا وسط صفحه ۳۶ از «ورقه‌های اقتصاد» نقل گردیده است]

علت ارزش و تفاوت ارزش‌ها چیست؟

یکی این که چگونه است که بعضی‌امور مادّی‌این جهان‌برای انسان ارزش و مالیّت دارد وثروت شمرده می‌شود، مانند آب و نان و زمین و میوه،فرش و غیره و بعضی دیگر ارزش و مالیّت ندارند و ثروت شمرده نمی‌شوند مانند نور و هوا . . . مانند زباله‌وخاکرو به.

دیگر این که تفاوت ارزش اموری که مالیّت داشته و ثروت محسوب می‌شوند از کجا پیدا می‌شود؟به عبارت دیگر منشا قیمت‌ها و تفاوت آنها چیست؟ چرا دو چیز که هر دو با واحد وزن یا کیل و یا متر خرید و فروش می‌شوند و نسبت بـه مقدار واحـد معیّنی برابرند یکی از دیگری گرانتر است؟

اما قسمت اوّل: مالیّت و ارزش پیدا کردن یك چیز تابع اینست که اوّلاً به حال بشر مفید باشد یعنی یکی از حوایج بشر را رفع کند یا در رفع آن دخیل باشد . خواه آن که آن حاجت مادّی و معاشی باشد یا غیر مادّی و خواه آنکه عین یك شیء مورد استفاده واقع شود که بهره‌مند شدن از آن مساوی است با نابودی آن، مثل نان و میوه ، و یا منفعت آن چیز (منفعت بـه اصطلاح فقه) یعنی وسیله واقع شود که بدون آنکه « عین » مصرف شود .انسان حظّ و بهره‌ای از آن ببرد مثل بهره‌ای که انسان از دیدن منظره‌ای یـا سُکنی در خانه‌ای پیدا میکند (استفاده از آواز از نوع خاصّی است

که جداگانه باید بررسی شود)

ولی حقیقت اینست که منفعت (به اصطلاح فقهی) هر چند قابل مبادله به مال هست ولی خودش مال و ثروت شمرده نمی‌شود. جمال یا آواز یا نطق وسیلهٔ جلب مال و کسب مال و قابل معاوضهٔ به‌مال می‌باشد ولی خود اینها مال وثروت شمرده نمی‌شوند، پس شرط مالیّت اینست که خودِ «عین» باشد.

از آنچه گذشت معلوم شد که شرط اوّل اینست که شیءِ مورد حاجت باشد. شرط دوم اینست که وافر و رایگان نباشد مثل نور و هوا، شرط سوم این‌است که قابل اختصاص باشد. اگر چیزی باشد که افراد نتوانند آن را به خود اختصاص دهند، از اختیار افراد خارج باشد، ولو آنکه وافر و بیش از مقدار لازم نباشد بازهم مالیّت ندارد مانند باران یا نسیم.

درمورد شرط دوم می‌توان گفت که شرطیّت ندارد. زیرا اگر چیزی فرضاً فوق‌العاده زیاد باشد و افرادی قادر باشند آنها را تحت اختیار قراردهند خواه ناخواه مالیّت پیدا می کند، همان طوری که زمین و دریا اینچنین است. اگر افرادی قدرت پیدا کنند هوا را مانند دریا و زمین تحت اختیار خود قرار دهند خواه ناخواه هوا نیز مالیّت پیدا می کند، و اگر بالعکس چیزی فقط به قدر لزوم یا کمتر از قدر لزوم باشد ولی قابل اختصاص نباشد مثل باران و نسیم، مالیّت پیدا

نمی کند پس شرط سوم جانشین شرط دوم است.

کار مولّد ارزش نیست

از آنچه که گفته شد معلوم شد در اصل مالیّت، کار دخالت ندارد. البته بسیار چیزهاست که تا روی آنها کار نشود، قابل استفاده نیست. ولی بسیاری از چیزها قبل از آن که روی آنها کار صورت بگیرد قابل استفاده می‌باشند ومالیّت پیدا می کنند، و اشیائی هم که باید روی آنها کار صورت بگیرد از آن جهت که بالقوه قابل استفاده می‌باشند مالیّت دارند.

کما این که ممکن است روی چیزی کار صورت بگیرد ولی چون مفید و مورد حاجت نیست ارزش پیدانکندیامدتی دارای ارزش باشد و بعد از ارزش بیفتد.

کار منشا مالکیّت باید شمرده شود نه منشاء مالیّت.
مالیّت وارزش اصلاً وابداً دائر مدارکار نمی‌باشد.

[این نکته یعنی تفاوت گذاشتن میان مالیّت وارزش با مالکیّت]
[نکتهٔ قابل توجهی است که درجای دیگری از این بحث مجدداً به]
[آن خواهیم پرداخت. فعلاً درادامهٔ بحث ارزش متذکّر می‌شویم که]
[استاد شهیدما دراینجا به دنباله طرح مباحث فوق در بررسی مسئله]
[ارزش یکی ازمتون معتبرمارکسیستی به فارسی یعنی کتاب «اصول]
[علم اقتصاد» ترجمه عبدالحسین نوشین[1] را مبنا قرار داده و فصل]

۱– [البته این کتاب و کتابهای دیگری مثل «مبانی علم اقتصاد»]
[ترجمه ناصر زرافشان همه درواقع خلاصه‌ای است از کتاب «سرمایهٔ»]
←

[مربوط به‌ارزش آن کتاب‌را صفحه به‌صفحه وسطر به‌سطر به تفصیل]
[بررسی نموده ونظریهٔ‌مارکسیستی‌تساوی ارزش باکار ومسئلهٔ ارزش]
[اضافی را باورود درجزئیات بررسی وانتقاد نموده‌اند (از صفحهٔ۳۶]
[تا۱۰۶ یادداشت‌های «اقتصاد»)لکن به‌لحاظ اینکه آن‌مباحث وارد]
[جزئیات‌مسئله شده وبنای‌ما درطرح کلیّات است‌ازنقل آن مباحث]
[دراینجا صرف‌نظر کرده و فقط بررسی نظریهٔ ارزش‌را از دیدگاه]
[اسلامی مطرح می کنیم.]

←
[مارکس، ونگارنده‌خود بسیاری ازموارد این دوکتاب را باتلخیص کتاب]
[سرمایه بنام «کاپیتال» ازل. میشل ترجمهٔ «محمود» وهرسه‌را نیز تاحدی]
[بامتن «سرمایه» مقایسه کرده است].

سرمایه داری جدید *

در باب سرمایه‌داری و سوسیالیسم از لحاظ انطباق و عدم انطباق آنها با اسلام این مطالب به ترتیب ذیل باید بحث شود:

سرمایه‌داری در دنیای امروز یك پدیدهٔ نو و بی‌سابقه‌ای‌است که دو سه قرن از عمر آن بیشتر نمی گذرد و یك پدیدهٔ اقتصادی و اجتماعی نوی است که محصول پیشرفت وترّقی تکنیك جدید است، از اینرو مستقلاً به‌عنوان‌یك مسئلهٔ‌مستحدث باید از آن بحث شود.

فقهاء عصر از مسائل بانك و بیمه‌و چك‌وسفته به‌عنوان‌مسائل‌مستحدث کم‌و بیش بحث‌هائی‌کرده و می‌کنندولی توجه ندارندکه رأس‌ورئیس مسائل مستحدثه‌خودسرمایه‌داری‌است، زیرا ابتداچنین تصورمی‌رودکه سرمایه‌داری یك‌موضوع کهنهٔ قدیمی است‌که شارع‌اسلام برای آن حدود وموازینی مقرر کرده است، تجارت، اجاره، مستقلات،مزارعه،مضاربه،مساقات،شرکت‌ها، همهٔ اینها سرمایه‌داری است‌که در اسلام برای آنها احکام‌و مقرراتی تعیین‌کرده است اما اینکه مقدار سرمایه کمتر یا بیشتر باشد ربطی به‌مطلب ندارد،ولی

★ [مطالب این قسمت تا ص ۳۷ از صفحات ۱۰۶ تا ۱۲۸]
[یادداشتهای«اقتصاد» نقل گردیده است.]

حقیقت مطلب اینطور نیست، سرمایه‌داری جدید یك پدیدهٔ جداگانه و مستقلّ و بی‌سابقه‌ای است و جداگانه و مستقلاً باید در بارهٔ آن اجتهاد کرد.

همچنان که تجارت در دنیای جدید سرمایه‌داری با تجارت سادهٔ قدیم از لحاظ ماهیّت ممکن است متفاوت باشد.

این موضوع از لحاظ اصول علم اقتصاد باید مورد مطالعه قرار گیرد زیرا ادعا می‌شود که سرمایه‌داری جدید یك نوع استثمار آشکار و اَکْل مال به باطل مسلمی است، معامله‌ای است که از یك طرف محصول زحمت کشیدهٔ دیگری را مفت و مسلّم می‌خورد و می‌برد.

در سرمایه‌داری جدید بحث در این نیست که سرمایه‌دار با انصاف است یا بی‌انصاف، بحث در این است که اگر سرمایه‌دار بخواهد حقّ واقعی کارگر را بدهد، باید از سود مطلقاً صرف نظر کند و همچو سرمایه‌داری هرگز در دنیا پیدا نخواهد شد و اگر بخواهد سود ببرد هر اندازه ببرد دزدی و غصب است.

مشخّص اصلی سرمایه‌داری جدید (کاپیتالیسم) از سرمایه‌داری قدیم و به طریق اولی از سوسیالیسم اینست که سرمایه‌دار نیروی کار کارگر را برای فروش می‌خرد نه برای آن که شخصاً به آن احتیاج دارد، با این نیروی کار اضافهٔ ارزش ایجاد می‌کند اضافهٔ ارزش که مولود نیروی کارِ کارگر است وطبعاً متعلّق به خود او است، همان سودی است که کارفرما می‌برد اینست که می‌گویند سرمایه‌داری جدید عین استثمار کارگر است.

آنچه در قدیم به عنوان اجاره بود این بود که کارگر محصول کار یا

نیروی کار خود را به دیگری که به آن احتیاج داشت می‌فروخت و آن دیگری نیز آن کالا را به قیمت واقعی بازاری می‌خرید. مثلاً او را مستخدم خانه یا دفتر خود قرار می‌داد و یا به‌وسیلهٔ او مثلاً دیوار خانهٔ خود را بالا می‌برد، اما با نیروی کار او تجارت نمی‌کرد که مستلزم این باشد که به قیمتی بخرد و به قیمتی بیشتر محصول آن‌را بفروشد.

در مضاربه می‌توان گفت هم سرمایه کار می‌کند و هم عامل و هر کدام به حسب قرار داد سهم خود را می‌برند.

در مزارعه نیز هم زمین عمل‌می کند و هم‌عامل، هر کدام سهم خود را می‌برند و بالاخره صاحب پول یا زمین نمی‌خواهد نیروی کارگر را بخرد و محصول کار او را به قیمت بیشتر بفروشد.(هر چند مضاربه‌ومزارعه در رژیم‌های غیرسرمایه‌داری نیز بنابراصول حضرات مورد خدشه‌قرار می گیرد، در آینده انشاءالله در ایـن جهت بحث خواهد شد.)

و بلکه آن‌چنان که‌در جای‌دیگری گفته‌ایم اگر اصل«ارزش‌مساوی کار» را بپذیریم اشیاء یك‌قیمت واقعی غیرقابل‌تغییری پیدا می کنندو فروش‌خانه‌به زیادتر از قیمتی که تمام شده یا اجارهٔ آن طوری که در مجموع مقدار اجاره بیش از قیمت خانه باشد اینها نیز جـزء ارزش اضافی خواهد بود(مگر این که‌برای‌عامل‌زمان‌هم‌ارزش قائل شویم)

برهان مارکسیسم بر نامشروعیّت سرمایه‌داری جدید

برهانی که در این زمینه (نامشروعیّت سرمایه‌داری جدیـد) اقامه شده است مشتمل بر دو پایه است.

الف: ارزش هر چیزی به وسیلهٔ مقدار کاری است که بر روی آن صورت گرفته است یعنی اولا مالیّت و ارزش به واسطهٔ کار پیدا می‌شود و ثانیاً مقدار و میزان ارزش تابع مقدار و میزان کاری است که روی یك کالا صورت می گیرد.

ب: سودی که کارفرما می‌برد محصول کاری است که کارگر کرده و طبعا به کارگر تعلق دارد، این سود ارزش اضافی برمزداست و بدون دلیل سرمایه‌دار آن را به خود اختصاص داده است.

مقدّمهٔ اول نظریه‌ای است که علمای مکتب اقتصاد کلاسیك امثال آدام اسمیت و ریکاردو آنرا ابراز داشتند و کارل مارکس از آنها پیروی کرده است ولی نظریهٔ دوم یعنی ارزش اضافی ظاهراً از ابتکارات خود کارل مارکس است، هرچند می‌توان گفت که نظریهٔ دوم لازمه و نتیجهٔ روشن نظریهٔ اول است. اما راجع به خود ارزش یعنی راجع به منشاءِ ارزش در این باب چند گونه می‌توان نظر داد.

بررسی نظریات مختلف راجع به ارزش

۱ـ ارزش اشیاء، ذاتی آنهاست. بعضی امور ذاتاً با ارزشند و بعضی ذاتاً بی‌ارزش، امور با ارزش نیز ذاتاً با یکدیگر متفاوتاند. ارزش اشیاء باذات و ماهیّت آنها مرتبط است. این نظر بالضّروره باطل است زیرا ارزش اشیاء مربوط به اشیاء فی‌حدّ نفسها نیست، ارزش نظیر اموری همچون وزن و حجم و جرم و صلابت در شیء نیست، بلکه مربوط است به اشیاء از آن نظر که با انسان مرتبط می‌باشند، اگر انسان نباشد ارزش به معنی این که قابل تقویم باشند نیز نیست.

۲ـ ارزش اشیاء صرفاً قراردادی و اعتباری محض است، ارزش اشیاء به‌همین نحو مربوط به‌یکی از صفات ذاتی اشیاء یا صفات عَرَضْی و عارضی آنها (از قبیل شکل و صورتی که بالطبع یا با عمل انسان دارا می‌باشند) نیست. بشر همان‌طوری که بسیاری از چیزهای دیگر را اعتبار می‌کند مثلاً ریاست و مرئوسیّت و زوجیّت و ممکن است عکس آنها یا عدم آنها را نیز اعتبار کند در مورد ارزش نیز چنین است.

این نظر نقطهٔ مقابل نظر سابق است، این نظر نیز باطل است، هرچند در مورد پول و خصوصا پول کاغذی شاید بتوان گفت ارزش آن اعتباری است اما در مورد همهٔ اشیاء نمی‌توان گفت که ارزش‌ها اعتباری و قرار دادی است.

ارزش و مالیّت و همچنین مراتب ارزش نه ذاتی اشیاء است به‌معنی اینکه یك صفت واقعی شیءِ فی‌نفسه و قطع نظر از انسان باشد و نه اعتباری است به معنی این که قراردادی محض بوده و با حالت واقعی اشیاء بی ارتباط باشد. بلکه صفتی است که از طرفی با حالت واقعی شیءِ مربوط است یعنی با خاصیّت تکوینی اشیاء به‌حسب جنس و ماهیّت و یا به حسب صفت عَرَضْی یا عارضی آنها مربوط است و اشیاء به واسطهٔ اثری که بر آنها مترتّب است دارای ارزش می‌شوند (و نه به واسطهٔ عملی که در ایجاد آنها صورت گرفته است) و از طرف دیگر با انسان مرتبط است یعنی ارتباط با انسان است که منشاء انتزاع این صفت می‌شود، از این نظر، ارزش، نظیر مفید بودن یا ملایمت است که یك صفت اضافی است، ولی در عین حال عین مفید بودن و ملایمت

نیست زیرا مفید بودن وملایمت با انسان قابل کم و بیش و بالاوپائین رفتن نیست اما ارزش این‌طور نیست، ارزش و قیمت و مالیّت و بها یا هر چه دیگراسم بگذاریم‌نوساناتی‌پیدامی کند ومسلّماً این‌نوسانات مربوط به مفید بودن نیست، درجهٔ مفید بودن نوسان پیدا نمی کند، عرضه و تقاضا در مفید بودن تاثیری ندارد ولی در ارزش وقیمت اثر دارد.

ولی از این اشکال می‌توان جواب داد به این که ارزش یك صفت واقعی است ولی نه به اعتبار اشیاء فی نفسها بلکه‌به‌اعتبار اشیاء برای‌انسان. و البته ارزش مساوی بامفیدبودن‌تنها نیست بلکه‌مساوی است با مفید بودن و احتیاج انسان. و چون احتیاج انسان به‌نوع کالا است نه به شخص آن، به هر اندازه که وفورو عرضه زیاد می‌شود احتیاج به شخص کالا کمتر می‌شود و از ارزش می‌افتد تادرجه‌ای که اگر مانند هوا همه جائی شود به کلّی ازارزش ساقط‌می‌شود، وفور و عرضهٔ زیاد از قبیل توسعهٔ سطح اتّکاء جسم است که هرچه بیشتر شود قوّهٔ ثقل‌وارد برجسم تقسیم می‌شود هرچه کمتر شود فشار قوّهٔ ثقل‌متوجه به‌یك نقطه می‌شود. این‌قوّه در ارزش همان قوّهٔ توجه‌و خرید مردم است. و عبارت بهتر این است که بگوئیم ارزش ناشی از دو چیز است، مفید و مورد احتیاج بودن‌و در دسترس‌نبودن به معنی در انحصار دیگران بودن. و هر چه که جنسی وافرترباشد خودوفور اجباراً کالارا از دست‌صاحب آن کالابیرون‌می آورد و به‌بازارمی کشد. این نظر منطبق است با نظر عرضه‌و تقاضا در تعیین‌بها که بعداً گفته

خواهد شد.

۳ـ نظر سوم در بارهٔ ارزش اینست که ارزش تابع مفید بودن است و هر اندازه اشیاء مفیدتر باشند قهرا ارزش بیشتری پیدامی کنند. این نظریه نیز باطل است زیرا اوّلاً ما گفتیم که اگر ارزش به‌معنی مفید بودن یا لااقل تابع مفید بودن بود و صددرصد بـه آن بستگی داشت نمی‌بایست به حسب عرضه و تقاضا نوسان پیدا کند، به‌علاوه‌ما می‌بینیم که بسیاری اشیاء با اینکه‌بیشتر مورد احتیاج می‌باشند مثل نان و آب قیمت کمتری دارند اما بعضی چیزهای دیگر با اینکه از تجمّلات زندگی است وچندان مورد احتیاج نیست صدها برابر نان قیمت دارد مانند عطر ولوازم تجمل زنانه و . . .

۴ـ منشأ ارزش، مفیدومورد احتیاج‌بودن است به‌علاوهٔ دردسترس نبودن(دردسترس نبودن همان نُدرت وقابلیّت انحصار است که قبلاً در بارهٔ آنها و تفاوت آنها با هم بحث کرده‌ایم (به عبارت دیگر این همان قانون عرضه و تقاضاست که در بندسوم به آن اشاره شد وقبلا نیز در فصل مربوط به انتقاد«اصول علم‌اقتصاد»(ترجمه نوشین)انتقاد آنها را بر این نظر بیان کرده‌ایم ... حاصل انتقاد آنها اینست کـه اگر مطلب از این قرار است باید هر دو کالائی کـه به یك اندازه مورد احتیاج است دارای یك قیمت باشد. مثلا در خانه‌ای هم قیچی لازم است و هم چرخ خیاطی، پس تقاضای هر دو مساوی است بلکه تقاضای‌قیچی بیشتر است‌و دربازاراین هردو به‌حدّ وفور پیدامی‌شود پس‌باید قیمت این دو مساوی باشد و حال آنکه این‌طور نیست.علّت

تفاوت قیمت چرخ خیاطی وقیچی تفاوت مقدار کاری است که روی آنها صورت گرفته است. پس ارزش وبها تابع عرضه و تقاضا نیست، به علاوه ما می بینیم که ارزش و بها بر عرضه و تقاضا تأثیری دارد اگر قیمت یك چیز زیاد باشد سبب افزایش عرضه و کاهش تقاضا می گردد و اگر بالعکس، ارزش پائین باشد از عرضه می کاهد و بر تقاضا می افزاید و چیزی که عرضه و تقاضا را تحت تاثیر قرار می دهد چگونه می توان گفت معلول آنست (ما در جای دیگر این انتقاد را نقد کرده ایم و در صفحات آتی نیز به آن اشاره خواهیم کرد.)

۵ـ منشأ ارزش فقط کار است، میزان ارزش نیز بستگی دارد به مقدار کاری که روی اشیاء صورت می گیرد. این همان نظری است که آدام اسمیت وریکاردو ابراز کرده اند وکارل مارکس نیز آن را انتخاب کرده است. بر این نظریه نیز چند ایراد وارد است:

ایرادات وارد بر نظریهٔ تساوی ارزش و کار

اوّل اینکه: اگر کار صددرصد منشا ارزش است و ارزش در حقیقت عبارت است از مقدار کاری که روی یك کالا صورت می گیرد چرا و به چه علّت عرضه و تقاضا در ارزش نوسان ایجاد می کند. طرفداران نظریهٔ تساوی ارزش با کار همین قدر می گویند نوسانات عرضه و تقاضا پیرامون سطح معیّنی رخ می‌دهد ولی هرگز خود آن سطح را تعیین نمی نماید، خود آن سطح را کار تعیین می کند. در «اصول علم اقتصاد» صفحهٔ ۲۳ پس از آنکه تنظیم لایشعر روابط کار را در اجتماع مبادله‌ای نقل و انتقاد می کند می گوید: «در جریان این تنظیم که لایشعر صورت می گیرد به ندرت اتفاق می افتد که بهای یك کالا به تحقیق مساوی ارزش آن کالا باشد، بدین طریق می بینیم که در اقتصاد مبتنی بر مبادله، تعادلی که باید در روابط تولید برقرار باشد (تعادل مقادیر کارها) چون این تعادل در نتیجهٔ مبادلهٔ کالاها با تنظیم لایشعر برقرار می گردد پس این تعادل ابداً ثابت و تغییر ناپذیر نیست.» این در حقیقت عذری است که در اینجا آورده شده است در مقابل اشکالی که بر اصل تساوی ارزش با کار

وارد است. قبلاً درخود این کتاب گفته شد که قوانین حاکم بر اقتصاد مانند قوانین طبیعی قطعی و تخلّف ناپذیر است، و اگر این مطلب درست باشد که کار موجد ارزش است و ارزش صد در صد بستگی دارد با مقدار کار، محال و ممتنع است که تعادل میان روابط تولید، با مقادیر کارها بهم بخورد.

دوم ـ این که کار علّت و ایجاد کنندهٔ ارزش است نه این که مساوی با ارزش است به عبارت دیگر ارزش هر شیء ناشی از اثری است که بر آن شیء مترتّب می شوند نه از علّتی که آن را ایجاد کرده است، خواه آن علّت کار باشد یا چیز دیگر، البته اثر داشتن به تنهائی علّت ارزش نیست، ندرت و تحت انحصار بودن نیز هم دراصل ارزش و هم در درجه و میزان ارزش اصل است. در این میان کار هم یکی از علل ایجاد ارزش است نه علّت منحصره. یعنی کار سبب می شود که شیء مفید و رافع احتیاج بشود و آن شیء به حالتی در آید که مفید به حال بشر باشد و اگر شیء فی حدّ ذاته چنین بود، یا این که بشر قادر بود مثلاً با خواندن یك وِردشیء را به آن حالت در آورد باز آن شیء دارای ارزش می شد به شرط آن که به شکلی باشد که در دسترس همه نباشد و قابلیت انحصار و اختصاص داشته باشد. و اما علّت این که چیزی که کار بیشتری روی آن صورت گرفته از چیز دیگری که کار کمتری روی آن صورت گرفته ارزش بیشتری دارد با آنکه هر دو مفید و مورد احتیاج بوده و به یك اندازه در دسترس می باشند، علّت این است که آن چیزی که کار بیشتری لازم دارد مثل چرخ خیاطی بالقّوه از آن چیزی که کار کمتری لازم دارد مثل قیچی کمیاب تر است. زیرا فرض این است که این دو را کار بشر دارای ارزش

می کند یعنی آنها را به حالت مفید در می‌آورد ولی از طرف دیگر بشر تابع قانون «اخفّ واسهل» است یعنی همیشه به دنبال این است که چیزی را دارای ارزش کند یعنی به‌صورت شیء مفید درآورد که کار کمتری بخواهد پس آمادگی بشر برای اینگونه کارها بیشتر ودر درجهٔ اول است: و به ترتیب آسانی و سختی کارها آمادهٔ کارهای دیگر است و تنها با بالا بردن قیمت است که‌می‌توان جلو نایابی آنرا گرفت‌وافرادراتشویق‌وترغیب به‌تولیدآن کرده بعلاوه‌غیراز اخفّ و اسهل بودن،عوامل دیگری نیز در انجام کارها و بالمال در میزان ندرت وارزش آنها مؤثّر است نظیر بی‌خطر بودن، شریف و مطابق وجدان بودن، همین‌طور هرچه بیشتر مطابق ذوق و عادت شخصی بودن، اینها همه در عرضهٔ یك کالاودرتعیین ارزش آن‌موثر است.چرا جنس قاچاق گران است چون بازی باجان است،چرا کارهای منافی اخلاق وعفّت عمومی پول زیادی‌جذب‌می کند چون‌منفورطبع‌جامعه و با بی‌آبروئی‌توام است، چرا بعضی کارهابا همهٔ سختی فراوان است چون مردم عادت کرده‌اند ویا آن که‌باذوق‌عده‌ای‌سازگار است و.... پس نقضی که‌ازطرف‌طرفداران‌اصل‌ارزش‌مساوی کاردرصفحات‌قبل(در مثال چرخ خیاطی و قیچی)برنظریهٔ تساوی ارزش‌با مفید بودن و در دسترس نبودن یا قانون عرضه و تقاضا نقل شده وارد نیست.

سوم این که‌اگرارزش‌بستگی‌داردبه‌مقدار کارپس‌علّت گرانی احجار کریمه چیست؟ فلزات قیمتی‌نیز همین طور. خود طلا که پول اصلی‌است مادهٔ نقض‌نظریهٔ تساوی ارزش و کار است. در جای دیگر

این بحث را کرده‌ایم و به اشاره تکرار می کنیم: در«اصول علم اقتصاد» صفحهٔ ۴۲ در بارهٔ طلا می گوید «سکهٔ طلا کالائی است دارای ارزش معیّن و مظهر مادّی یك کار اجتماعاً لازم می باشد وفقط بدین جهت می تواندمقیاس‌ارزش‌سایر کارهاقرار گیرد»ولی در واقع چنین است؟ آیا میان کاری که‌روی‌طلا صورت می گیرد با ارزش‌آن هیچ گونه تناسبی‌از لحاظ زمان و صرف‌نیروهست؟ارزش‌طلامعلول جهاتی است که‌خودنویسنده‌درصفحهٔ‌قبل بیان کرده است که«زنگ نزدن و کهنه نشدن ومرگ‌ومیر نداشتن، بادستمالی‌ازبین‌نرفته،سهولت نگاهداری، قابلیت تقسیم به قطعات کوچك واجزاء کسری، قابلیّت حمل و نقل ساده، سهولت تمیز و شناختن آن به وسیلهٔ رنگ و آواز و . . . آیا گوهرهای گرانبهای جهان از آن‌جهت گران‌قیمتند که کاربیشتری روی آنها صورت گرفته است. آیا ارزش« کوه نور» و «دریای نور» به‌علّت کار زیادی است که روی‌آنها صورت گرفته است؟!

چهارمـ این که پس چرا یك‌کالا با ورود کالای‌جدیدمفیدتر و موافق سلیقه‌تر از لحاظ زیبائی و غیره یك مرتبه از ارزش می‌افتد، خواه آنکه‌کالای جدید از لحاظ جنس با کالای قدیم متفاوت باشد مانند جوراب نخی و جوراب نایلن و یا در کالای جدید ابتکاری صورت گرفته که‌اورامفیدتر کرده است.مانند ابتکارهای گوناگونی که در لوازم صنعتی از قبیل اتومبیل صورت می گیرد، همچنین یك اتومبیل به‌صرف اینکه چندماه کار کرد وازدست اول‌بودن خارج شد درحدود ربع یا ثلث قیمتش کاهش می‌یابد، درصورتی کـه از مقدار

کار مجسّم هرگز آن اندازه کاسته نشده‌است بلکه‌حتی‌یك‌صدم‌آن نیز کاسته ومستهلك‌نشده است، چرا؟ چون دست اوّل بودن برای روح متجمّل و خودپرست بشر ارزش خاصّی دارد.

پنجم‌ـدو نفر با هم و به اندازهٔ هم کاری را صورت می‌دهند ولی یکی از آنها به‌واسطهٔ ابتکار ذاتی آن کاررابه‌نحو احسن‌صورت می‌دهد و کارش ارزش بیشتری پیدا می کند.

ششم‌ـبسیاری‌ازچیزها بدون‌آن که‌بشر کاری روی آن‌صورت بدهد ارزش و مالیّت و قیمت‌دارند، مانند ماهی‌ها و چوبهای‌جنگلی و میوه‌های جنگلی و دواهای صحرائی. قیمت این گونه چیزها با زحمتی که برای تحت اختیار قرار دادن آنها کشیده می‌شودمتناسب نیست‌بلکه‌بعضی‌آنهارا زورمندهایا دولت‌هادراختیار گرفته‌وفقط تنها کاری که انجام‌داده‌اند این‌است که مانع استفادهٔ عموم شده‌اند.

هفتم‌ـ گاهی برای دو محصول طبیعی مثل جووگندم به‌اندازهٔ هم‌انرژی مصرف‌می‌شود و معذلك‌ارزش آنها باهم متفاوت است،اگر گفته شود به‌حکم قانون طبیعی «تلاش کمتر برای سود بیشتر»(اخفّ واسهل) محال‌است که بشربا توجه‌به این که ازدو کار که‌یکی‌ازآنها سود بیشتری دارد انرژی خود را صرف کار کم سودتر بکند، پس چگونه ممکن است به تولید جو درمثال بالا بپردازد؟ جواب‌این‌است که این در صورتی است که شرایط از هر جهت برای هر دو کار مساوی باشد ولی گاهی به واسطهٔ شرایط مکانی یا زمانی،در جائی‌یا زمانی که می‌شود به تولید محصول کم سودتر پرداخت نمی‌توان

محصول پرسودتر تولید کرد. مثلاً «ممکن است زمین مساعد برای گندم کاری یا چغندر کاری نباشد یا آب لازم که از چشمه و کوهستان می آید به اندازهٔ کافی برای محصول پرسود نباشد و یا زمانی را که کشاورز صرف تولید محصول کم سود می کند مساعد برای تولید محصول پرسود نیست، محصول پرسود از لحاظ زمانی و مکانی محدود می گردد به حد معیّن، ناچار در خارج از آن حدّ به کار دیگر می پردازد، مثلاً دیده شده است که کشاورزان در شبهای بلند زمستان وقت خود را صرف نخ ریسی که از عهدهٔ یك پیرزن مفلوك نیز می آید و برای آن کشاورز ممکن است ساعتی ده ریال مثلاً بیشتر ارزش نداشته باشد، صرف می کند درصورتی که کار او در صحرا مثلاً ساعتی صد ریال ارزش دارد، چرا؟ چون در شب و در زیر کرسی کار تولیدی دیگری نمی تواند انجام دهد پس صرف کار مجرّد و زمان کار، عامل تعیین کنندهٔ ارزش نیست.

هشتم ـ دلیل دیگر براینکه ارزش مربوط است به اثر کار یعنی قابلیّت استفاده نه مقدار صرف کار، اینست که ممکن است شخصی به واسطهٔ وضع خاص برای کار زیاد مجبور باشد انرژی زیاد صرف کند ولی چون اثر کارش زیاد نیست و برابر با کار کردن معمولی دیگران و یا از آن هم کمتر است کارش مثل دیگران و یا ارزش کمتری دارد، مثلا اگر شخص چلاق و شلی را مامور نامه رسانی و یا ضعیف البصر را مأمور دیده بانی و یا الکن را سخن گو و... نمائیم.

نهم ـ درنظریهٔ تساوی ارزش و کار، به کار فقط ازجنبهٔ مادّی وصرف انرژی و به عبارت دیگر ازجنبهٔ مشترك حیوانی و باربری توجه

شده است. طبق این نظریه یك کشاورز که بایك گاو زراعت می کند، زمین را شخم می زند وصاف می کند وباهمان گاو خرمن را می کوبد، در اینجا سهم گاو ازسهم انسان بیشتر است درحالی که نقشه وابتکارعمل در دست صاحب گاو است ولی گاو به مراتب انرژی بیشتری مصرف کرده است.

دراین نظریه ارزش واهمیّت کارها متناسب با مقدار انرژی ای که معمولا برای ایجاد آنها لازم است در نظر گرفته شده وبه جنبه هائی که انسان بایك قدرت معنوی یعنی باابتکار وبه واسطهٔ هوش واستعداد وذوق آنرا بهتر وعالی تر ایجاد می کند توجه نشده است، اگر همهٔ کارها ازقبیل عملگی بود مطلب ازهمین قرار بود. کارهای به اصطلاح ساده همین طور است اما کارهای عالی و انسانی این طور نیست، آیا ارزش تألیفات، نقاشی ها، خطاطی ها، منبّت کاری ها، خاتم کاری ها، کاشی کاری ها و... بستگی به مقدار کاری دارد که صرف آنها شده است. آیا اگر فی المثل حافظ و سعدی می خواستند از حق تألیف کتاب های خود استفاده کنند و ثروت سرشاری به دست می آوردند به واسطهٔ کارزیادی بود که انجام داده بودند ویا به واسطهٔ ابتکار والهامی است که دریافته اند.

دهم ـ این که طرفداران نظریهٔ مزبور قطعی ومسلّم گرفته اند که انسان همواره کوشش می کند ازتلاش خودسود بیشتری ببرد پس محال است که کار پرسودتر را به خاطر کار کم سودتر ترك کند، این درست نیست. این نظر مبتنی بر ماتریالیسم تاریخی است. مبتنی بر اینست که محرّك اصلی بشر درهمهٔ تولیدها و کارها، منافع اقتصادی باشد و حال آنکه منافع اقتصادی یکی از محرّکات بشر است، در

کارهای اقتصادی غالباً همین‌طور است که هدف اصلی تحصیل سود و منفعت مادّی است ولی سایر کارها که ارزش اقتصادی نیز دارند اکثر بر خلاف اینست مثلاً غالب معلّمین شغل خود را نه به‌واسطهٔ این که در آمد بیشتری دارد بلکه به‌واسطهٔ این که کار شریفی است و مورد علاقهٔ آنها است قبول کرده‌اند، برخی از کشاورزان در کنار محصول‌های پر سود به ایجاد محصول‌های پر زحمت و کم سود و نمونه نیز می‌پردازند فقط به‌خاطر این که از این افتخار برخوردار باشند که در مزرعهٔ آنها همه گونه محصول وجود دارد. درمیان مؤلّفین یا نقّاشان آثاری یافت می‌شود که مورد استفادهٔ خاصّه است ولی زحمت فوق‌العاده‌ای لازم دارد. از لحاظ اقتصادی صرفه با کار اول (عوام پسند است) ولی مؤلّف یا نقّاش هرگز حاضر نیست تمام وقت خودرا صرف کار سادهٔ پرسود کند، مرحوم قمی کتاب «مفاتیح» را در چند ماه و «سفینة البحار» را در بیست و پنج سال تألیف کرد، کار «سفینة البحار» تقریباً صد برابر «مفاتیح» است ولی سود آن یك صدم «مفاتیح» هم نیست (اگر می‌خواست حق‌التّألیف بگیرد) ولی مؤلّف هرگز حاضر نیست وقت خودرا صرف کارهائی نظیر «مفاتیح» بکند، خود نویسندهٔ این اوراق با صرف وقت کم برای کتاب «داستان راستان» سود بیشتری می‌برد از صرف وقت زیاد در تدریس «اسفار» یا تألیف «اصول فلسفه» وغیره، ولی هرگز حاضر نیست عقربهٔ فعالیّت خود را متوجه سود اقتصادی به تنهائی بکند. یکی از ایرادهای مهمّ بر اصل تساوی ارزش با کار این است که به‌فعالیّت‌های بشری بیش از حد جنبهٔ مادّی و سودجوئی

ـ سود اقتصادی ـ داده شده است مثل اینست که همهٔ کارها از نوع عملگی دانسته شده است وحال آن که درهمان عملگی نیز سر عمله مزد بیشتری دارد نه به‌واسطهٔ صرف انرژی بیشتر بلکه به واسطهٔ زبر وزرنگی بیشتر.

یازده ـ نظریهٔ ارزش هرچیز مساوی کاری است که صرف تولید آن چیز شده است نقش فعّال طبیعت را که قادر است ده‌ها و بلکه صدها برابر کاری که صرف آن می‌شود تولید کند و به‌تعبیر قرآن شریف «کَمَثَلِ حَبَّةٍ اَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فی کُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ» (مانند دانه‌ای که از آن هفت خوشه روئیده که هر خوشه صد دانه با خود دارد) مورد غفلت قرار داده است. یعنی به‌تعبیری که این برهان مسئلهٔ ارزش اضافی‌را نیز دربر بگیرد می گوئیم: اگر ارزش مساوی است با کار، آیا هرشیء صاحب ارزش فقط ارزش خود را مـی‌تواند پس بدهد و به‌غیر منتقل کند یا قادر است اضافهٔ ارزش بر ارزش واقعی خود ایجاد کند. اگر قادر نیست پس لازم می‌آید تکامـل اقتصادی هرگز رخ ندهد واین خلاف واقعیّت وضرورت است واگر قادر به ایجاد اضافه ارزش است ویك موجود می‌توانـد بیش از ارزش خـود ارزش ایجاد کند در این صورت نمی‌توان این امر را فقط به نیروی بازوان انسان‌اختصاص داد، یا تمام موجودات این‌طور هستند (اعمّ از جاندار وبی‌جان) ویا فقط طبیعت زنده اینطور است واین‌هم یا از آن جهت است که طبیعت زنده قادر است بیش ازمقدار مادّه‌ای که‌صرف آن شده است نیرو ومادّه تولید کند (طبق نظر صدرالمتألّهین) و یا

ازآن‌جهت است که کار یگانه عامل ایجاد ارزش نیست، خود طبیعت زنده نیز ایجاد ارزش می کند وارزش مساوی کار نیست، کار یکی‌از علل وعوامل ایجاد ارزش است، **ارزش عبارت است از ارج داشتن چیزی، وآن تابع فایده واحتیاج است ازطرفی وتابع نُدرت وقابلیّت انحصار است ازطرف دیگر.**

و خلاصه حداکثر این است که اگـر نظریهٔ تساوی ارزش و کار، در مورد طبیعت مرده و مصنوعات جمادی مثل خانه و کارخانه و کفش و کلاه‌و غیره صادق باشد. درمورد طبیعت زنده صادق نیست، در طبیعت زنده چنانکه قبـلا بیان کـرده‌ایم (در جائی دیگر) مطابق نظر بعضی فلاسفهٔ الهی، طبیعت مرده علّت اعدادی طبیعت‌زنده است نه علّت ایجادی و ایجابی آن، لهذا مانعی ندارد که معلول بر علّت افزایش داشته باشد. یعنی آن چنانکه فیزیو کـراتها گفته‌اند بیش از مقداری که صرف آن می‌شود نتیجه و بار می‌دهـد، و ایـن خصوصاً در باب شاهکارهـای طبیعت خیلی بیشتر صادق است،آیـا می‌توان گفت که لزوماً ارزش گوشتی که در بدن یك کرّه اسب‌ویا یك اسب قیمتی‌است معادل است با کاه و جو وعلفی که حیوان‌خورده است. این درست مثل این است که بگوئیم ارزش یك اندام زیباویك چشم و ابرو و چهرهٔ دلربا معادل است با خرجی که صرف تولیدآن شده است، در صورتی که بشر حاضر است در راه آن میلیون‌ها ریال صرف کند واگر مانند خواجه حافظ بی‌پول باشد بگوید:

ایرادات نظریهٔ تساوی ارزش باکار

شیراز معدن لب لعل است و کان حسن
من جوهری مفلّس از اینرو مشوّشم
شهرهٔ است پر کرشمه و خوبان زشش جهت
چیزیم نیست ورنه خریدار هر ششم

به همین دلیل همانطور که قبلا گفته‌ایم هرگز نمی‌توان گفت ارزش نیروی کار معادل خرجی است که صرف تولید آن شده‌است.

نظریه تساوی ارزش باکار یك نظریهٔضدکارگری است

مطابق نظریهٔ تساوی ارزش و کار ناچار باید ارزش واقعی نیروی کارگر را معادل حدّاقل زندگی او دانست والّاقاعدهٔ کلّی تساوی ارزش و کار در مورد این کالای بخصوص یعنی نیروی کاربه هم می‌خورد. پس ناچار باید قانون مفرغ [1] را یك قانون عادلانه

۱ــ [قانون مفرغ نظریهٔ مربوط به‌میزان دستمزد است که در بین] [اقتصاددانان قرن نوزدهم ازقبیل آدام اسمیت ، مالتوس واز همه بیشتر] [ریکاردو مقبول بوده است. (مزد از نظر ریکاردو همان قیمت کار است] [که سرانجام ازحداقل معیشت تجاوز نخواهد کرد ، اگر مزد از حداقل] [معیشت تجاوز کند برجمعیت کارگران افزوده خواهد شد واگر از آن حد] [تنزل نماید موجودیت آنهارا به‌مخاطره خواهد انداخت وبر اثر فزونی] [مرگ‌ومیر مزدها دوباره افزایش خواهد یافت ودر سطحی قرار خواهد] [گرفت که حداقل‌معیشت حد تعادل آنها خواهد بود. «سیراندیشه‌اقتصادی] [از افلاطون تا کینز دکتر باقر قدیری ص۹۰») این‌نظریه به‌دلیل خشکی و] [عدم قابلیت انعطاف درمحتوای آن به‌قانون مفرغ معروف گردیده است].

بدانند، چیزی که هست مدّعی هستند که در این میان یك اضافه ارزش می‌جوشد که محصول عمل کارفرما نیست و کارفرما آن را می‌برد، جرم کارفرما به عقیدهٔ آقایان این نیست که مزد کارگر را کمتر از میزان واقعی آن می‌پردازد جرمش اینست که اضافه ارزش را مجّاناً می‌برد و حال آن که در صورتی که اضافه ارزش محصول چیزی است که به عقیدهٔ آنان کارفرما به نرخ عادلانه خریده است چرا باید کارفرما را ظالم و استثمارگر دانست، اگر شخصی فی‌المثل گاو یا گوسفندی را به قیمت عادلانه بخرد و از نیروی تولید بچّه و شیر آنها بیش از مقدار کاری که صرف تولید اینها کرده است سود ببرد باید او را مفت‌خوار و ظالم دانست؟

نظریهٔ مارکس درباب اضافه ارزش بیش از آن اندازه که اثبات کند کارفرما استثمارگر است اثبات می‌کند که استثمارگر نیست، آن وقت می‌توان کارفرما را استثمارگر دانست که مزد کارگر را با مقیاس اثر کارش بسنجیم نه با مقیاس علل ایجاد نیروی کار وی، اگر بامقیاس اثر کار وی بسنجیم آن وقت می‌توانیم ادعا کنیم که قیمت واقعی مزد کارگر باید به تناسب اضافه تولید بالا برود و حق طبیعت زنده در مقابل طبیعت مرده باید محفوظ بماند.

می‌توان دلیل بالا را، دلیل دوازدهم، بررد نظریهٔ «تساوی ارزش با کار» دانست. به این بیان که اگر ارزش هر چیز مساوی کاری باشد که صرف ایجاد آن شده است لازم می‌آید که ارزش نیروی کار معادل مخارج کارگر باشد نه بیشتر. پس لازم می‌آید که قانون مفرغ عادلانه باشد و کارفرما اضافه ارزش را به حق ببرد و کار ظالمانه‌ای

صورت نداده باشد.

به‌طورکلی نظریهٔ مساوی‌دانستن ارزش با مقدار صرف انرژی، از نظر تعادل مقادیر واقعی‌کارها واستحقاق‌ها برای‌بهره‌ها(تعیین میزان دستمزد) یك نظریهٔ ضدکارگری‌است.

در کتاب «تاریخ‌عقایداقتصادی»(تألیف‌لوئی بدن)نظریهٔارزش مارکس را انتقاد می کند بـه کمتر از انتقاداتی کـه ما کـرده‌ایم، اضافاتی که در آنجا هست یکی اینست کـه می گوید(صفحه ۱۴۲) «عصارهٔ نظریهٔ مارکس اینست که‌اساس ارزش تنها بر کاردستی نهاده شده و تنها بازوی انسان ممکن است خلّاق ارزش باشد، نه اختراع تولید ارزش می کند نه سازمان‌گذاری و نه مدیریت». این بیان از نظر مولّد ارزش بودن سازمان و مدیریّت بیان تازه‌ای‌است زیرا با این که قبول کنیم منشأ ارزش کار است باید قبول کنیم که سازمان و همچنین مدیریّت در ایجاد کار مؤثّر است.

در صفحهٔ ۱۴۳ آن کتاب می گوید «کار به خودی خـود بـه وجود آورندهٔ ارزش نیست، یك تابلوی نقاشی زننده نازیبای نامأنوس ارزشی ندارد ولو آنکه ساعت‌های طولانی برای ساختن و پرداختن آن‌به‌هدر رفته باشد». این‌بیان چندان تازه نیست، فقط مؤیّد نظری است که در گذشته گفتیم کار مساوی ارزش نیست، موجد ارزش‌است، حقیقت ارزش عبارت است از مفید و مطلوب بـودن در زمینهٔ عـدم عمومیّت و رایگانی و به عبارت دیگر در زمینهٔ ندرت و یا به‌عبارت دیگـر در زمینه قابلیّت تخصیص و انحصار.

ایضاً در همان صفحه می گوید«نتیجهٔ منطقی نظریهٔ مارکس اینست که ارزش‌در زمان تغییر نمی کند ولی‌همه می‌دانیم که اینطور نیست شراب خوب با گذشت زمان ارزش بیشتری می‌یابد حال آنکه ...»

زمان احیاناً مولّد ارزش است حتّی در طبیعت مرده

این ایراد باید به دو ایرادتجزیه شود: یکی اینکه عامل زمان بماهو، ایجاد ارزش می کند‌به‌عنوان قدمت. یعنی خود گذشت زمان فقط از آن جهت که زمان گذشته در حال موجود نیست و نه به‌هیچ ملاحظهٔ دیگری باعث یك نوع ارزش‌هائی می‌شود مثل ارزش اشیاء عتیقه، سکّه‌های قدیمی، خطوط و بناهای قدیمی و تاریخی وامثال اینها.

دیگر اینکه خود طبیعت در طول زمان تغییرات و تاثیراتی می کند که ارزش بعضی اشیاء را بالا می‌برد ترشی کهنه، سیر هفت ساله و غیره از این قبیل است.

از اینجا معلوم می‌شود که طبیعت مرده(البته طبیعت نه‌صنعت) نیز احیاناً در بعضی موارد مانند طبیعت زنده مولّد ارزش می‌شود از راه این که عمل می کند، بااین تفاوت که‌طبیعت زنده مولّد مثل‌است و افزایش‌دهندهٔ و تولید کنندهٔ است‌ولی طبیعت بی‌جان فقط‌تغییرات کیفی می‌دهد.

[در اینجا لازم و هم مناسب است که به یك مطلب دیگر]
[اجمالا اشاره شود خصوصاً اینکه برخی از ایرادات دوازده گانهٔ]

ایرادات نظریهٔ تساوی ارزش با کار

[گذشته بر نظریهٔ تساوی ارزش و کار ظاهراً بدون ذکر این نکته]
[قابل نقض خواهند بود. و آن اینکه به‌فرض نظریهٔ برابری ارزش]
[با کار پذیرفته شود ولی معیار سنجش ارزش کالاهای مختلف یعنی]
[تعیین میزان کار نهفته در آنها چیست و چگونه صورت می گیرد.]
[مارکسیستها می گویند:]

در «اصول علم اقتصادی» (ترجمهٔ نوشین صفحه ۲۵) می گوید[1]
«گفتیم که ارزش یك کالا به‌واسطهٔ کار مجرّد تعیین می کردد ولی ما اگر بخواهیم اشکال مختلف کار را بدون دخالت خصوصیّات ظاهری آنها باهم بسنجیم، واحدی که بتوانیم با آن مقدار کار مصرف شده برای یك کالا را اندازه بگیریم لازم می آید، واحد اندازهٔ کار زمان است.»

آیا زمان کار مقیاس سنجش کار است؟

اگر زمان را به‌تنهائی مقیاس سنجش مصرف انرژی قراردهیم دو اشکال پیش می‌آید:

اشکال اول اینکه زمان به تنهائی قادر نیست مقیاس سنجش دو حرکت واقع شود مگر آنکه میزان سرعت آن حرکت‌ها نیز مشخّص شوند، زمان به علاوهٔ سرعت مشخّص، مقدار حرکت است. به علاوه بحث‌ما در باب کار، در تعیین مقدار حرکت از لحاظ مسافت

۱ـ [مطالب این قسمت تا ص ۷۰ صفحات ۱۵۱ تا ۱۵۹ یادداشتهای]
[«اقتصاد» نقل گردیده است.]

نیست بحث در تعیین مقدار صرف انرژی است، دوحرکت ممکن است از لحاظ زمان و سرعت مساوی باشند و از لحاظ مقدار صرف انرژی نامساوی. مثلا اگر دو نفر دست خود را به موازات یکدیگر حرکت دهند و در دست یکی یك خودنویس و در دست دیگری یك میلهٔ ده کیلوئی، مقدار صرف انرژی مساوی نخواهد بود، پس زمان وسرعت برای تعیین مقدار حرکت‌های ساده یعنی حرکت از لحاظ طیّ مسافت و نه از لحاظ صرف انرژی کافی است و به این منظور باید معیار دیگری یافت.

ثانیاً اگر دو کارگر را در نظر بگیریم که یکی به واسطهٔ عدم مهارت، انرژی بیشتری ـ خواه در زمان بیشتر ویا در زمان‌های مساوی ولی با صرف انرژی بیشتر چنانکه بیان شد ـ صرف کند و یکی کمتر، ولی محصول کار آنها از لحاظ ارزش استعمال مساوی باشند، مثلاً بالاخره هر کدام یك جفت جوراب بافته باشند لازم می‌آید که ارزش کار آن کس که انرژی بیشتر صرف کرده بیشتر باشد و حال آنکه بالضّروره چنین نیست.

از مطالعه کتاب برمی‌آید (صفحهٔ ۲۵ اصول علم اقتصاد) که متوجّه یکی ازدو شقّ اشکال دوم شده‌اند. یعنی اینکه ممکن است دو کارگر یك نوع محصول تحویل اجتماع دهند مثلاً هر کدام یك جفت جوراب، ولی یکی با صرف انرژی بیشتر و یکی با صرف انرژی کمتر در زمان کمتر، پس چرا ارزش آنها مساوی نیست؟ اما اشکال را به این صورت طرح نمی‌کند، رندانه از صورت اشکال خارج کرده

و به شکل دیگر طرح می کند، می گوید «اگر سه نفر سه جفت جوراب ببافند، یکی در شش ساعت، دیگری در چهار ساعت وسومی در دوساعت ، اگر بهای ساعت کار دوریال باشد آیا می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که حتماً جوراب باف اوّلی یك جفت جوراب خودرا به دوازه ریال، دومی به هشت ریال و سومی به چهار ریال خواهد فروخت؟ البته خیر، زیرا اگر جوراب‌باف اوّلی موفق شودیك‌جفت جوراب را به دوازده ریال بفروشد دو جوراب باف دیگر هرگز حاضر نخواهند شد...» خلاصه دراین‌جا موضوع عرضه وتقاضاراپیش می کشد و بالاخره می گویدبهای جوراب نه‌بر اثر کار جوراب‌بافی که در کمترین مدتّی تولید می‌نماید و نه برحسب کار جوراب‌بافی که‌درحدّاکثر مدّت‌تولید می‌نمایدتعیین نمی گردد...بلکه‌به‌واسطهٔ **کار متوسط** که از نظر کلیهٔ اجتماع برای تولید آن کالا لازم می‌باشدتعیین می‌شوداین کار متّوسط را در اصطلاح**کار اجتماعاًلازم** می‌نامند». آنگاه در آخر صحفهٔ ۲۷ می گوید«**بنا بر آنچه گذشت‌کار اجتماعاً لازم به واسطهٔ تکنیك متوسط اجتماع و چابکی متوسط و خبرگی متوسط‌کارگر و نیز شرایط متوسط‌کار تعیین می‌گردد**. ولی از طرف‌دیگر تکنیك اجتماع، خبرگی کار گر و شرایط کار ثابت و بدون تغییرو در حال سکون نیستند...پس زمان کار اجتماعاً لازم برای تولید یك کالای معیّن نیز به حسب این عوامل تغییر می‌یابد.»

کار شخصی لازم و کار اجتماعاً لازم

اوّلاً اگر کار پایهٔ ارزش باشد دلیل‌ندارد که کار شخصی‌پایهٔ ارزش‌نباشدو کاراجتماعاًلازم‌پایهٔ ارزش‌باشد که‌خلاصه‌اش‌این‌است که

کارهای مختلف از لحاظ حجم ومقدار زمان که دارای ارزش‌های مختلفی غیرمتناسب باحجم کار وزمان کارمی‌باشند همه‌را با هم جمع کرده و بهای‌مجموع را بر آنها تقسیم کرده و معدل بگیریم. اگر بگویند هرج و مرجی که عرضه وتقاضا در اقتصاد مبادله‌ای ایجاد می کند سبب می‌شود که تناسب حجم کار و بهای آن بهم بخورد، جواب می‌دهیم هرگز چنین‌نیست. دوجفت جوراب متساوی ازلحاظ ارزش استعمال، و مختلف از لحاظ صرف انرژی، که در بازار قیمت مساوی دارندنمی‌توان گفت معلول هرج و مرج بازار است.

ثانیاً با اعتراف به اینکه تکنیك اجتماع و خبرگی‌ها و چابکی‌ها متغیر است و در نتیجه معدل زمان کارها یعنی زمان کار اجتماعاً لازم‌متغیراست خودمی‌رساند که‌اجتماع هیچگونه بستگی به‌زمان کار ندارد. یعنی ما زمان‌کارلازم‌نداریم، نه زمان‌کار شخصاً لازم و نه‌زمان‌کار اجتماعاً لازم، آنچه‌اجتماع به آن احتیاج دارد، مقدار معینی‌کالاست که‌مساوی تقاضاها و احتیاجات مردم باشد. خواه آنکه آن‌کالاها راکار بشری ایجاد کرده باشد و خواه طبیعت وخواه فی‌المثل ورد و جادو، و خواه آنکه آن کالا درزمان بسیار قلیل تولید شده باشد وخواه در زمان طولانی. به‌هرحال آن چیزی‌که بها راتعیین می‌کند نه به مقدارکار شخصی و نه مقدارکار لازم اجتماعی(که بهرحال متغیراست)نیست، و البته عرضه‌و تقاضا به‌معنای نسبت خاص عددی نیز نیست، بلکه تقاضا و سطح توافق‌با اصول تنظیم‌کنندهٔ‌رفتار بشری در زمینهٔ رقابت است.

در صفحهٔ ۳۰ کتاب مزبور پس از آن که توضیح می‌دهد که بهای آلومینیوم تا نیمهٔ قرن ۱۹ فوق‌العاده زیاد بود، اما حالاارزان

می‌باشد زیرا به واسطهٔ به کار بردن الکتریسیته به سهولت (با کار بسیار کم) استخراج می‌شود، می گوید «این تجربه و مثال به خوبی نشان می‌دهد که تعریف و تعیین بها به وسیلهٔ عرضه و تقاضا امکان پذیر نیست، اگر مصرف آلومینیوم درسی سال اخیر هشت‌هزار برابر افزایش یافته است، نباید علّت پائین آمدن بهای این فلز را در روابط عرضه و تقاضا جستجو کرد. بلکه بر عکس، افزایش تقاضا نتیجهٔ حتمی تنزّل بها است و علّت اولیّه پائین آمدن بها نیز تنزّل ارزش(تقلیل زمان کار اجتماعا لازم برای تولید) می‌باشد.»

به نظر می‌رسد این ایراد مبتنی بر دو اصل است، یکی‌این که برخلاف آنچه طرفداران عرضه و تقاضا گفته‌اند، تقاضا علّت اصلی نیست و میزان ثابت ندارد. همان‌طوری که علّت افزایش عرضه و افزایش بها است احیاناً معلول کاهش بها که آن خود معلول تقلیل زمان کار(زمان‌اجتماعاً لازم) است‌واقع می‌شود. اصل دیگر این که آنها نظرشان فقط به روابط‌عرضه و تقاضا است وهیچ فکرنمی کنند که عامل دیگری غیر از افزایش نسبت عرضه بر تقاضا نیز ممکن است علّت کاهش بها یا افزایش آن گردد و آن تقلیل و یا احیاناً تکثیر زمان کار است.

اما اصل اول، ظاهراً طرفداران عرضه و تقاضا از آن حمایت نمی کنند یعنی مدعی نیستند که تقاضا همیشه علّت است نسبت به عرضه و نرخ، و هیچگاه معلول واقع نمی‌شود که ما خود این مطلب را در درس‌های قبل توضیح داده‌ایم.

اما اصل دوم: اگر کسی مدّعی شود که تقلیل زمان کار یعنی سهولت به اصطلاح ما مؤثّر نیست، ایراد وارد است. ولی اگر کسی تأثیر سهولت را درطول افزایش نسبی‌عرضه بداند چنانکه مادر بحث پایهٔ ارزش گفته‌ایم ایراد وارد نیست. ما گفته‌ایم که برخی چیزها موثر در عرضه هستند (علاوه بر تقاضا) از آن جمله است، اسهلیّت، بی‌خطر بودن، موافق عادت بودن و غیره.

نقد نظریهٔ کار اجتماعاً لازم

از آنچه گفته شد معلوم شد:

اوّلاً اگر کار را پایهٔ ارزش و زمان را واحد سنجش کار بدانیم باید کار شخصی را موردسنجش قرار دهیم نه کاراجتماعاً لازم را.

ثانیاً به فرض اینکه کار اجتماعاً لازم را مقیاس قرار دهیم، آن را باید ثابت فرض کنیم، یعنی اگر اجتماع از لحاظ مصرف و تقاضا وضع ثابتی داشته باشد قهراً کاراجتماعاً لازم نیز باید ثابت باشد و اگر اجتماع از این نظر متغیّر باشد باید نسبت ثابتی میان تغییر وضع مصرف و تقاضای اجتماع و میان کار اجتماعاً لازم باشد. و حال آنکه خود حضرات اعتراف دارند که کار اجتماعاً لازم به‌واسطهٔ تغییر تکنیك و خبرویتّها و مهارت‌ها در تغییر است و این تغییر ربطی به وضع اجتماع از لحاظ مصرف و تقاضا ندارد، بنابر این کار اجتماعاً لازم مفهوم خود را به کلّی از دست می‌دهد، مثل اینست که بگوئیم اجتماع احتیاج دارد به مقدار نامعینّی از کار، مسلماً این مقدار نامعیّن صرف الوجود کار نیست، مقداری‌است که‌در واقع معیّن‌است،

ایرادات نظریهٔ تساوی ارزش باکار

آن واقع معیّن از نظر طرفداران اصل عرضه و تقاضا و یااصل‌سطح توافق با اصول رفتار بشری اینست که کار بتواند مطلوب اجتماع را که کالا است ایجاد کند، یعنی اجتماع اوّلاً و بالّذات کار نمی‌خواهد، کالا می‌خواهد، خواه آن کالا را کار به‌وجود آورده باشد یا غیر کار. کار از نظر قدرت ایجاد کالا در زمان‌های مختلف، مختلف است. هر چه تکنیك و خبرویّت پیش برود مقدار لازم کار برای ایجاد آن چیزی که اجتماع آن را می‌خواهد تقلیل می‌یابد. پس تعیین و تحدید کنندهٔ مقدار کار خود کالا است به‌حسب شرایط زمان. آنچه معنی دارد اینست که اجتماع احتیاج‌دارد به‌مقدارثابتی از کالا و آن مقدار ثابت کالا احتیاج دارد به مقداری کار در تولید آنها، مقدار کار مورد احتیاج به حسب شرایط صنعتی وانسانی متغیّر است.

تقلیل‌زمان کاراگر احتیاج اجتماع ثابت باشد و کالای‌عرضه شده نیز نسبت ثابتی با احتیاج داشته باشد و این‌تقلیل زمان کار مخصوص کالای بخصوصی باشد در تقلیل بهاء موثر است قطعاً، زیرا طبق اصل‌ترتیب(که‌ما درقیمت‌هابیان کرده‌ایم)قیمت‌هاتعیین می‌شود و تقلیل نسبی زمان کار، مرتبه و در درجهٔ کالا را از لحاظ اینکه نیروی عرضه متوجه آن گردد عوض می کند.**ولی اگر تقلیل‌زمان کار عمومیت داشته باشد در تقلیل بها اثر ندارد یعنی با اینکه زمان‌کار تقلیل میبابد قیمتها پائین نمیاید و این خود بهترین دلیل است بر اینکه‌کار پایهٔ ارزش نیست** کما اینکه پائین آمدن‌قیمت درصورتی که تقلیل زمان

کار در همهٔ کالاها عمومیّت نداشته باشد دلیل براینست که عرضه و تقاضا نیز تعیین کننده بها نیست چنانکه در «اصول علم اقتصاد» به این نکتهٔ اخیر اشاره کرده است.

از اینجا به خوبی صحت نظریهٔ ما در باب پایهٔ قیمت‌ها (ارزش) مشخّص می گردد.

[از مجموع آنچه گذشت][1] معلوم شد که ارزش نه ذاتی اشیاء است که ازقبیل صفات فی‌نفسهٔ اشیاء (مثل بُعد و جرم و رنگ و ...) باشد و نه اعتباری وقراردادی است.

اصل ارزش ناشی از مفیدبودن است که منشأ و مبدأ تقاضا است به علاوهٔ نُدرت وجود وکمیابی، البته نُدرت وجودی که مبدأش قابلیّت تملّك وانحصار باشد. واما درجهٔ ارزش یعنی بها وقیمت خاصّ بستگی دارد به مقدار تقاضا ومقدار ندرت وعدم ندرت یعنی در دسترس بودن و نبودن، کار، درطول عرضه ودر دسترس قرار دادن ازیك طرف، و مفید کردن و مورد تقاضا قرار دادن از طرف دیگر است نه درعرض آنها.

بحث ارزش ازجهت اقتصاد اخلاقی[2]

[در اینجالازم است به یك نکتهٔ مهمّ دیگر درباب مسئلهٔ ارزش ازلحاظ «اقتصاد اخلاقی» توّجه شود و آن اینکه] اگر ملاك ارزش

۱– [این پاداگراف از ص۱۲۸ یادداشت‌های «اقتصاد» نقل گردیده است.]

۲– [ازاینجا تاص۷۴ ازص ۸۲ تاص۸۵ یادداشت‌های «اقتصاد» عیناً نقل گردیده است.]

ـ آن چنان که علمای کلاسیك گفته‌اند و سوسیالیستها مخصوصاً مارکسیستها آن‌را دنبال کرده‌اند ـ «کار» باشد و ارزش هر چیزی عبارت باشد از مقدار کاری که در آن صرف شده، از چندجهت اشکال پیش می‌آید.

اشکالات فقهی واسلامی راجع به نظریهٔ تساوی ارزش باکار

یکی اینکه چون هرچیزی یك‌ارزش واقعی دارد که عبارت است از مجموع کارهائی که روی آن صورت گرفته است و از آن جمله فعالیّت‌های واسطهٔ مبادله ، مثلاً تاجر؛ پس فروختن خانه‌به‌ زیادتر از ارزش واقعی، دزدی واستثمار است، و همچنین خانه‌ای که مقدار معیّنی کار برای ساختمان آن صورت گرفته است نمی‌تواند مجموعاً مال‌الاجاره‌ای زائد بر ارزش کاری که در آن مصرف شده داشته‌باشد. خانه‌ای که فی‌المثل صدهزار تومان مصرف آن شده‌است نمی‌تواند در ده سال تمام بهای خود را به دست آورد با یك‌چیز علاوه وخود نیز نیمه‌جان سرپا باشد. به هرحال روی این حساب ارزش نمی‌تواند جنبهٔ قراردادی داشته باشد، ورضایت‌ها درقراردادها غالباً نوعی اغفال و کلاهگذاری و کلاه‌برداری است که اگر طرف بفهمد اقدام نمی‌کند. علیهذا اشکال ارزش اضافی که درآینده ازآن بحث خواهیم کرد ، بنا براصل : ارزش مساوی کار در مطلق معاملات و اجاره‌ها ممکن است جریان پیدا کند واختصاص به‌سرمایه به‌اصطلاح معمولی ندارد.

فقط دوچیزاست که جواب این اشکال ممکن است باشد: یکی

انکار اصل مطلب که ارزش صددرصد بسته به کار است که از این مطلب به تفصیل درصفحات گذشته بحث گردید.

دوم اینکه با قبول اصل تساوی‌ارزش با کار، مطلب دیگر قابل گفتگو است و آن اینکه کارها مطلقاً عقیم نیستند، هر کاری اعمّ از کارهای‌جمادی یاحیاتی مولّد کارِ نووارزش نو است، چه‌درموردی که کارگر با کار مجسّم هست وچه نیست، چنانکه می‌دانیم‌اصطلاح عوامانه‌ای است که: کارفرما کار می کند، و کدبانو لاف می‌زند (کارفرما یعنی ابزار کار) ابزار کار مثل قیچی خود کار می کند، کار لازم نیست که منحصر به‌صرف انرژی باشد، حتی لازم نیست در آن صرف انرژی شده باشد. کارخانه واقعاً کار می کند ونیرو تبدیل به انرژی می کند، حرکت می کند. خانه‌ای که مستأجر در آن می‌نشیند هرچند کار به‌معنی حرکت ندارد ولی فائدهٔ تدریجی‌دارد، پس برای اینکه شیء مولّد ارزش باشد لازم نیست مولّد کار باشد بلکه باید قابل استفاده باشد.

و ثالثاً: ارزش نقد یك شیء که پولش در جریان مبادله کار می کند با ارزش تدریجی یك شیء متفاوت است. اگر خانه‌ای صد هزار تومان خرجش شده والآن هم نقد به‌همان قیمت می‌ارزد، دلیل نمی‌شود هنگامی که قیمت خانه درمدت ۵۰۰ ماه می‌خواهدپرداخت شود نیز همان صدهزار تومان باشد. پس ولو اینکه این چنین ثروتی را مولّد ندانیم ولی به‌حسب زمان قابل نمّو ورشد در شرایط خاصّی

می‌دانیم.

اگر تئوری تساوی ارزش با کار را بپذیریم و کار مجسّم را غیر نامی وغیر قابل رشد بدانیم، باید بپذیریم که سرمایه‌داری [و هر گونه نقش قائل شدن برای سرمایه] از نظر اسلامی قابل قبول نیست. ولی اگر یکی از سه‌اشکال فوق‌را پذیرفتیم، شاید بعضی از شکل‌های سرمایه‌داری از لحاظ اقتصاد اخلاقی قابل پذیرش باشد.

[در خاتمهٔ این قسمت به‌پاسخ یك‌پرسش مقدّر می‌پردازیم] و آن اینکه درقدیم نیز از نیروی کار استفاده می‌شد، یعنی نیروی کار خرید وفروش می‌شد، اجیر گرفتن و استخدام برای کارهای خانه و برای بنّائی وغیره بالاخره مزد دادن، خواه آن که اجیر به حسب زمان وتمام وقت اجیر شده باشد و چه برای کار معیّن، به هرحال درقدیم هم وجود داشته است، پس هرچند سرمایه نبود ولی خریدو فروش نیروی کار بوده است. جواب این است که در قدیم خرید نیروی کار ازراه مزد به منظور تجارت‌نبوده که مستلزم ارزش‌اضافی باشد وبدون‌ارزش اضافی‌عمل لغو باشد بلکه به منظوراستفادهٔمستقیم از محصول عمل کارگر بوده است و مزد به اندازهٔ ارزش نیروی کار نیز خلاف هدف و مقصدنبوده است. پس[1] بارژیم سرمایه‌داری‌جدید

۱ــ [البته ظاهراً منظور صرف اختلاف نیت درکارفرمای قدیم و سرمایه‌دار جدید نمی‌باشد بلکه مقصود اینست که در قدیم امکان ایجاد ←

و تجارت جدید که شرکت در ارزش اضافه است متفاوت است.

اکنون وارد بحث ارزش اضافی بشویم...

←

ارزش اضافی از راه استفادهٔ از کارگر ــ جز از راه غیر عادلانه بودن دستمزدها ــ نبوده است و این عدم امکان هم به‌علت عدم‌وجود ماشین بوده است که مشخّص و مولّد سرمایه‌داری جدید است.]

ارزش اضافی

واما بحث دوم یعنی بحث ارزش اضافی:

در گذشته گفتیم که اگر ثابت شود سرمایه‌داری مستلزم این است که کارفرما سودی را که صددرصد متعلق به کارگر است می‌برد، نمی‌تواند مشروع باشد. سوسیالیست‌ها این مطلب را با برهان خاصی خواسته‌اند اثبات کنند (ما خود در آینده راه خاصی برای نامشروع بودن سرمایه‌داری ذکر خواهیم کرد) مطابق فرضیهٔ سوسیالیستها اثبات این مطلب متوقف بر اثبات دو مطلب دیگر است: اول اینکه ارزش هر چیز مساوی کاری است که در آن چیز صورت گرفته‌است. دوم اینکه ارزش اضافی که در سرمایه‌داری پدید می‌آید فقط و فقط از نیروی کارگر است، ابزار تولید دخالتی در اضافه ارزش ندارد.

ما اصل اول را باطل شناختیم، علیهذا احتیاجی به ابطال نظر مارکس درباب ارزش اضافی نداریم. ولی فعلاً بنا می‌گذاریم بر قبول

۱– [مطالب این قسمت تا ص ۹۸ از ص ۱۲۹ تا ص ۱۴۰ یادداشت‌های «اقتصاد» استاد نقل می‌شود.]

اصل اول که آدام اسمیت وریکاردو آنرا ابداع کردند ومارکس از آنها پیروی کرد، یعنی قبول می کنیم که ارزش هرچیز ناشی‌ازکاری است که درآن صورت گرفته است. اکنون ببینیم تکلیف‌ارزش‌اضافی چه می‌شود؟

سه پرسش اساسی دربارهٔ اقتصاد مارکسیستی

در اینجا به‌نظر ما درچند مطلب باید بحث شود:

آیا اضافه ارزش ازمشخّصات سرمایه‌داری جدید است؟

الف: آیا استفاده از نیروی کار به منظور فروش و استفاده از حاصل آن وبه عبارت دیگر استفاده از اضافه ارزش از مشخّصات کاپیتالیسم است یا آنکه حتّی در نظام اقتصاد سادهٔ قدیم نیز بوده است واگر درقدیم بوده است پس مشخّص اصلی سرمایه‌داری جدید چیست؟ وبه عبارت دیگر فصل ممیز رژیم اقتصادی جدید چیست؟

آیاقدرت ارزش آفرینی هرچیز معادل است باارزش خود آنچیز؟

ب: آیا همان‌طوری که ارزش هرچیز ناشی از کاری است که درآن صورت گرفته است، قدرت‌ایجاد ارزش هرچیز به اندازه‌ارزش خود آن چیز است یا ممکن است چیزی بیش از اندازهٔ ارزشی که دارد ارزش ایجاد کند و به عبارت دیگر بیش از اندازه کاری که در ایجاد آن صورت گرفته کار تحویل دهد. به عبارت دیگر آیا مقدار کاری که از اشیاء ساخته است حدّاکثر مساوی است بامقدار کاری که‌درآنها تراکم یافته وهرچیزی فقط قادر است مقدار کارمتراکم

شده در خودرا به دیگری منتقل کند یا قادر است بیش از آن مقدار کاری که صرف خودش شده است به دیگری منتقل نماید. به‌عبارت دیگر مطابق اصطلاحات مارکسیستی آیا ارزش اشیاء ثابت است یا متغیّر ویا شقّ سومی در کار است و باید قائل بـه تفصیل شد و آن اینکه بعضی اشیاء قادر نیستند و بعضی اشیاء دیگر قادرند، واگراین چنین است رمز این تفاوت در کجاست؟

آیا نظریهٔ ارزش اضافی مارکس ضدّ سرمایه‌داری است یا مدافع آن؟

ج: آیا نظریهٔ ارزش اضافـی کارل مـارکس سرمایه‌داری را ظالمانه جلوه داده است یا برعکس آن‌را عادلانه می‌نماید. به عبارت دیگر آیا مارکس سرمایه‌داری را ازجنبهٔ حقوقی واخلاقی تبرئه و تطهیر کرده است، یا ظالمانه بودن آن را به ثبوت رسانیده است!؟

بررسی پرسش اول

آیا ارزش اضافی ازمشخّصات سرمایه‌داری جدید است؟

هرچند سوسیالیست‌ها مدّعی هستند که اضافه ارزش به‌واسطهٔ خرید وفروش نیروی کارگر از مشخصّات سرمایه‌داری جدید است [ولی تحلیل صحیح ومنطقی مسئله نشان می‌دهد که واقعیّت غیر از مدّعای آنهاست].

علل سه‌گانهٔ سرمایه‌داری

ارزش اضافی از نظر ما: مربوط به‌عادلانه نبودن مزد است‌ازطرفی،

و به استثمار مصرف‌کننده است‌ازطرف دیگر، ومربوط به ماشین است‌ازجانب سوم.

[از این سه عامل تنها عامل سوم ازویژگی‌های سرمایه‌داری جدید است وبه عبارت صحیح‌تر سرمایه‌داری جدید از لوازم و ویژگی‌های آن است].

[در مورد استثمار مصرف کننده، باید دید] آیا سودی که بازرگان می‌برد سهمی از اضافه ارزش تولید کننده است؟ آن چنان که سوسیالیست‌ها می گویند ودر نتیجه بازرگان، تولید کننده را استثمار می کند، ویا سودی که می‌برد اگر زاید برمقدار کار و ابتکاری است که به خرج می‌دهد استثمار مصرف کننده است نه شرکت در ارزش اضافی تولید کنند، (ویا هردو).

سوسیالیست‌ها روی قاعده‌ای که دارند مبنی براینکه‌هرچیزی جبراً درحدود قیمت واقعی خود به‌فروش می‌رسد وبازار تعیین کنندهٔ ارزش واقعی است، ناچارند که‌سودهای ناروای بازرگانی‌را تعدّی‌به حقوق تولید کنندگان بدانند و بس. امّا به نظر ما که این مطلب را قبول نداریم، سود ناروای بازرگانی ممکن است تعدّی به حقوق تولید کننده باشدوممکن است تعدّی به حقوق مصرف کننده بوده باشد.

[همچنین سرمایه‌داری تا آنجا که به عامل عادلانه نبودن دستمزدها مربوط می‌شود] به عقیدهٔ ما درقدیم نیز وجود داشته است

کارخانه‌های قالی‌بافی وپارچه‌بافی ودستگاه‌های زرگری وقلم‌زنی و حتّی خیاطی‌های وسیع و کفاشی‌های بزرگ و ... غیره ، همهٔ اینها یك عده کارگر می‌گیرند و می‌گرفته‌اند و مزد معیّن به آنها می‌داده‌اندوبا کار آنها تجارت ومعامله می‌کرده‌اند چیزی که هست همین معنا درعصر جدید وعصر ماشین توسعه پیدا کرده است.

ریشهٔ انحراف در سرمایه‌داری جدید

ریشهٔ خلافکاری سرمایه‌داری جدید وهمچنین تجارت را تا آنجاکه با کارخانه‌داری مربوط است باید در تحت اختیار قرار دادن وسائلی‌که‌به عموم مردم تعلّق دارد وقابل خرید وفروش نیست جستجوکرد.

سوسیالیسم‌تنها از این راه‌است که قابل توجیه است. این‌وسائل بردو قسم‌است. وسائل ومنابع طبیعی، وسائل ومنابع صناعی. به‌همین دلیل سوسیالیسم هم‌درقدیم می‌توانسته است وجود پیدا کند (بواسطهٔ وجود منابع‌طبیعی) وهم درجدید (که‌منابع صناعی نیز به‌آن افزوده شده است).

اضافه ارزش‌را در کاپیتالیسم جدیدباید درخود تکنیك‌وصنعت دانست . این مخترعین هستند که توانسته‌اند ابزارهائی بسازند که بتوانند صدها وبلکه میلیونها برابر کاری که صرف ایجاد آنها شده است کار تولید کنند وطبیعت را استخدام کنند . سرمایه‌دار محصول علم‌را که اثر نبوغ دانشمند وپیشرفت اجتماع است وبه اجتماع تعلّق دارد نه به فرد (زیرا حتّی خود دانشمند نمی‌تواند اختراع را در

انحصار خود قرار دهد[1] با خریدن استخدام می کند وسود سرشار می برد.

[این تکنیك وصنعت جدیداست که شکل جدیدی به سرمایه داری] [بخشیده است و آن را تبدیل به موضوع جدیدی کرده است].

۱ــ اختراع وصنعت نظیر تألیف کتاب است، امتیاز کتاب تعلق دارد به مؤلف، مالك کاغذ وقلم حق دارد ازروی نسخهٔ ملکی خود برای مطالعهٔ خود نسخه ای استنساخ کند. اما حق ندارد با کاغذ ومرکب وحروف چاپی و ماشین خود هزار نسخه ازروی نسخه خود چاپ کند وبه فروش برساند. در قدیم که چاپ نبودحق تألیف نبود ولی ماشین این حق را ایجاد کرده است. حق را اجتماع اعتبارمی کند ولی چرا این حق در مورد صنایع واختراعات اعتبار نمی شود. چه فرق است میان کتابی که تألیف شود وهزاران نسخه از آن به منظور تجارت چاپ شود وماشینی کــه اختراع مــی شود وهــزاران ماشین شبیه او بعداً ساخته می شود. آیا استفادهٔ دیگران از ابتکار او نظیر استنساخ کتاب باقلم است یانظیر چاپ برای فروش؟ به عقیدهٔ ما شق سوم است که شبیه شق دوم است. برای استفادهٔ شخصی نیست، برای تکثیر مثل وفروش آنها هم نیست، بلکه برای استفادهٔ مادی از محصول کار آن ماشین است ، و بالاخره برای تجارت بامحصول زحمت دیگری است. بله کسی که کارخانهٔ مادر ساخت آن ماشین تولیدکننده را دایر می کند عیناً نظیر کسی است کــه کتاب دیگری را چاپ می کند ودنیا ازآن نظر تاحدی بــرای او امتیاز و مالکیت قائل است. اما کسی که یك ماشین تولیدکننده را می خرد مانند کسی است که یك کتاب می خرد، بااین تفاوت که کتاب مــولد نیست ولی ماشین مولد است و کار ایجاد می کند وخود مبداء ثروت است و مشابــه طبیعت است. قدرت ایجاد ارزش او آنقدر باکاری که صرف او شده است تفاوت دارد که شبیه طبیعت است. دراجتماع چیزی بهوجود آمده است کــه مثل ــــ

سرمایه‌داری ماشینی موضوعی جدید درفقاهت

صِرف توسعه و تغییر کمّی ماهیّت شیء را عوض نمی‌کند مادام‌که منجرّ به تغییر کیفی نشود. به‌عقیدهٔ ما مشخّصهٔ اصلی‌سرمایه‌داری که آن‌را موضوع جدیدی ازلحاظ فقه و اجتهاد قرار می‌دهد دخالت ماشین است ، ماشینیزم صرفاً توسعهٔ آلت وابزار تولید نیست ، که انسان ابزار بهتری برای کاری که باید کند پیداکرده است، بلکه تکنیك وصنعت جدید علاوه بربهترکردن ابزارها، ماشین‌راجانشین انسان‌کرده است،ماشین مظهر فکر واراده‌ونیروی انسان بماهُوَ انسان است ، ماشین مظهر تکامل اجتماع است، تجسّم تمــدّن تاریخی بشری است ، حاصل تلاشهای عظیم فکری چند هــزار سالهٔ بشری است ، ماشین جانشین انسان است نه آلت وابزار انسان، یك انسان‌مصنوعی است. ماشین به‌جای انسان نخ می‌ریسد و پارچه می‌بافد، ماشین مــی‌دوزد، ماشین شخم می‌زند، درو می‌کند، خرمن مــی‌کند، بسته‌بندی مــی‌کند و ... و... ماشین کارهائی که انسان با شعور مستقیم خود انجام می‌داد، انجــام می‌دهد، ماشینیزم این‌طور نیست که ابزار دستی انسان را تکمیل‌کرده‌باشد، مثل اینکه بیل بهتر وظرف بهتر وکارد و چاقوی بهتر یــا قیچی بهتر در اختیار انسان قرار دهد . حتی اینطور نیست‌که به جای قوّه وبازوی انسان قوّه‌ای ازطبیعت استخدام‌کرده باشد وکارش فقط این باشد که مثلاابزاری

←

طبیعت قادر است باکارکم‌که صرف آن می‌شود واحیاناً بدون‌کار ایجاد ارزش کند.

بنابراین مخترع ماشین تنها محصول کار نمی‌فروشد اوخالق چیزی است‌که آن چیز خالق‌کار است. وخالق ارزش است ، به‌دست او همچو چیزی‌جاری شده است. لهذا نمی‌توان آن‌چیز مملوك شخصی باشدومبادله شوددرعین اینکه به‌مخترع پاداش باید داده شود. می‌توان گفت حق‌تألیف نیزپاداش است نه‌مال‌که مثل‌مال‌های دیگر مبادله شود .

را که انسان بادست خود باید حرکت دهد یافشار دهد ماشین حرکت می‌دهد وفشار می‌دهد، نه بالاتر از اینست ، ماشین تمام کارهای انسان را دقیقتر و با راندمان بیشتر ومحصول بیشتر انجام می‌دهد. آنچه در قدیم‌در مورد کارفرما (ابزارکار) می‌گفتند که «کارفرما کار می‌کند و کدبانو لاف می‌زند» به‌طور حقیقت درمورد ماشین صدق می‌کند والا ابزار قدیم فقط ابزار بود به‌دست انسان، وانسان بودکه بااو کار می‌کرد، درقدیم انسان‌مثلا باشمشیر آدم می‌کشت ولی‌حالا موشك شهری‌را از سرزمینی دیگر نشانه گرفته ودر آنجا فرود آمده وآن شهررا ویران می‌کند . ابزار بودن‌ماشین درعصر حاضر، نظیرابزار بودن انسان برای انسان است. ماشین به‌آن جهت اینقدر قدرت‌تولید دارد که جای شعور مستقیم انسان را گرفته است.نیروی عظیم فلزات وبخار وبرق وانرژی اتمی و... درحقیقت انسان است‌باعضلات فلزی ونیروی برق وبخار واتم، درحقیقت شعور مخترع است‌که این همه کار با این ابزار را انجام می‌دهد ، ماشین مظهر فکر وشعور مخترع، به عبارت بهتر مظهر پیشرفت وترقی وتکامل اجتماع است‌که دراختیار سرمایه‌داری قرارگرفته است.

ماشین يك قطعه فلز ساده مثل يك‌كارد نیست که خاصیت شعور طبیعی انسان منفرد باشد، يك‌چوب ساده نیست‌که از جنگل بریده شده باشد و به اجتماع وبلکه به‌انسان ارتباط نداشته باشد. ماشین که کار می‌کند درحقیقت مغز فلان دانشمند است‌که با آلات و عضلات فلزی کار می‌کند ، بلکه مغز اجتماع وترقی اجتماع است، وبالاخره اجتماع بماهو اجتماع است‌که به صورت ماشین درطول صدها قرن درآمده وکار می‌کند. نبوغ جامعهٔ انسانی درامتداد تاریخ است‌که به‌این شکل درآمده است[1]

۱ــ [در اینجا لازم است به‌عنوان توضیح اشاره کنیم به پاره‌ای‌از] [مبانی فلسفی مورد نظر استاد شهید که منجر به‌ابراز نظریهٔ فوق‌درمسائل] [اقتصادی ودرباب مالکیت ابزار تولید می‌شود.]

←

سوسیالیسم مارکس واژگونه است

اینجاست که ما می‌توانیم ادعا کنیم که سوسیالیسم مارکس واژگونه است به جای آنکه پایش در زمین وسرش به آسمان باشد، سر در زمین وپا درآسمان دارد. سوسیالیسم مارکسیسم مبتنی‌براین اصل است که ماشین سرمایهٔ ثابت است و نیروی کار سرمایهٔ متغیر، در عین حال قادر نیست که ثابت کند چرا نیروی کار، یا نیروی

←

[یکی ازمسائل مهمّ فلسفی در عرصهٔ اجتماعیّات بحث اصالت فرد]
[یااصالت‌جمع است. بحث دراینست که آیاجامعه مرکّب ازافراد است؟]
[دریك ترکیب، همیشه یا اجزاء حقیقی است و کلّ اعتباری. نظیر افراد]
[موجود دریك اداره‌ویا اجزاءِ تشکیل‌دهندهٔ یك ساختمان، که‌درآنها آنچه]
[حقیقت وواقعیّت دارد همان افراد واجزاء خاصّ هستند وهیئت ترکیبی‌و]
[کلّ آن (اداره یاخانه) امری است که به‌اعتبار خاصیّت واثری که براین]
[مجموعه مترتب است (ودر نهایت چیزی‌جزمجموعهٔ آثار اجزاء نیست)]
[اعتبار شده است. درمتنِ واقعیّت موجودی به نام خانه نداریم، آنچه]
[هست سنگ وآجر وچوب وشیشه وگل وآهن است ولی ازکنار هم‌قرار]
[گرفتن این اجزاء یك فائدهٔ ثانوی حاصل می‌شود که به‌اعتبار آن فائدهٔ]
[ثانوی به‌این مجموعه اطلاق لفظ خانه می‌شود. ولی چیزی که صاحب]
[حکم باشد وبتوان برروی خواصّ وآثارش حساب کرد همان اجزاء]
[واقعیّت‌دار هستند، آثارِ خانه درواقع آثارِ تك تك اجزاء است و لفظ]
[مجازی خانه بیانگر هیچ چیز جز مجموعهٔ این‌آثار فردی نیست.]

[ویا بالعکس کلّ حقیقی است واجزاء اعتباری، نظیر مفهوم خطدر]
[ریاضیات ویا به‌وجهی دیگر درترکیبات شیمیائی وعنصری جهان؛ که در]
[مثال اوّل خط در ریاضیات، عبارتست ازواقعیت ممتد ومتّصل فقط دریك]
←

بازوی انسان، سرمایهٔ متغیّر است وماشین سرمایهٔ ثابت. در صورتی که طبق اصل تساوی ارزش و کار، ارزش هردو به اندازهٔ کاری است که صرف تولید آنها شده است وهر چیزی طبق اصول مادّی حضرات فقط قادر است حداکثر به مقدار کاری که صرف خودش شده است تولید کند.

[بُعد ویك جهت. آنچه هویّت خط را قوام می‌دهد وحدت واتّصال آن است]
[ولی ذهن ما پاره‌ای نقاط برروی خط فرض می‌کند وآن را به اجزاء و]
[پاره خطهائی تقسیم می‌کند در حالی که فرض نقاط بنا بـه تعریف خط]
[فرض امور غیر واقعی واعتباری است، هرخطّی عبارت است ازیك واحد]
[حقیقی ممتدّ متّصل. ویا درمثال دوم در ترکیبات شیمیائی آنجاکه عناصر]
[با یکدیگر ترکیب شده وشیءِ جدیدی مثلاً آب را به‌وجود می‌آورند در]
[این شیء جدید کـوچکتریـن اثـری از آثـار عناصـر تشکیل دهندهٔ]
[دهندهٔ آن اکسیژن وهیدروژن به‌چشم نمی‌خورد. آب دارای خواصّ به]
[کلّی متفاوت باهریك ازآن‌دو است ودرآن به‌هیچ‌وجه اکسیژن وئیدروژن]
[قابل تشخیص وصاحب نقش ومحلّ حکم نمی‌باشد، اگرچه پس ازتجزیهٔ]
[دوباره، هردو عنصر با استقلال کامل ظاهر شوند ولی مادام که آب «هست»]
[دیگر عناصر تشخیص دهندهٔ آن «نیستند».]
[درباب اجتماع نیز همین بحث‌جاری است. گروهی هیئت‌اجتماع]
[را مانند یك‌خانه واداره، امری‌اعتباری وعبارت ازاجتماع افراد حقیقی]
[می‌شمارند، اینها طرفداران نظریهٔ‌اصالت فردند. در این نظریه کلیّهٔ حقوق]
[وآثار ازآن فرد است و اگر جامعه هم حکمی پیدا می‌کند در واقع به]
[اعتبار مصلحت تك‌تك افراد، یعنی همان حکم‌فرد درقالب جمع‌ومجموعه]
[است. آنجاکه ازترّقی جامعه ویا سقوط وانحطاط آن، از فرهنگ جامعه]

سوسیالیسم مارکس واژگونه است

اما سوسیالیسمی که پایه‌اش اکنون ریخته می‌شود مبتنی بر

[از مذهب وهرچه دیگر صحبت می کنیم همه صحبت از خصوصیات مجموعه‌ای]
[از افراد است که به شکل اکثری وغالبی وبایك اعتبار ذهنی بیان می کنیم،]
[این نظر ازیك طرف شالودۀ دموکراسی وازسوی دیگر از بنیان‌های]
[سرمایه‌داری است.]

[نظریۀ دیگر می گوید: آنچه حقیقی است جامعه است و آنچه]
[اعتباری است افراد. البته منظور، تن وشخص جامعه یافرد نیست مقصود]
[شخصیت وروح جامعه وافراد است. می گوید افراد به عنوان فرد فاقد]
[هر گونه شخصیت می باشند وفقط صاحب یك سلسله غرائز اولیۀ حیوانی]
[هستند. همۀ آنچه که به‌عنوان مظاهر شخصیت وفرهنگ و تمدن محسوب]
[می شود خصوصیات روح جمعی جوامع گوناگون است که به قالب فرد]
[القاء می شود. این نظریه اگرچه درذات خود یك‌نظریۀ غیر ماتریالیستی]
[است که مدافع وواضع مشهور آن درقرن نوزدهم عالم اجتماع «امیل]
[دورکیم» فرانسوی می باشد ولی درضمن بابرخی تغییرات از مبانی نظریۀ]
[ماتریالیسم تاریخی مارکسیسم نیز محسوب می‌شود . نظریۀ]
[اصالت جمع درنهایت منکر نقش وشخصیت وآزادی انسانی است ولی]
[از جانب دیگر ازمبانی سوسیالیسم وعدالت اجتماعی محسوب می شود .]

[در این میان باید دیدکه نظر اسلام وفلاسفۀ اسلامی نسبت به‌این]
[مسئله چیست . اسلام به حکم اینکه یك دین است و... یك جهان‌بینی ،]
[خواه وناخواه دربارۀ همۀ‌جنبه‌های هستی باید مستقیم یاغیر مستقیم اظهار]
[نظرکرده باشد وفلسفۀ اسلامی هم به‌عنوان یك سیستم تفکر باید موضع]
[خودرا دراین بحث روشن کند. پاسخ به‌این سئوال را استاد شهید برای]
[اولین‌بار به‌وضوح وصراحت ازنظر معارف اسلامی چه درزمینۀ مذهب و]
[چه ازجهت فلسفۀ اسلامی بیان کرده‌اند. بدین نحو که:]

[آنچه ازاصالت فرد قابل قبول است اینکه البته یك انسانُ الکل و]

اصل تغییر سرمایهٔ ماشینی است، سوسیالیسم مارکسیسم حداکثر

[یك وجود علیحدّه‌ای درخارج درکنار وجود افراد درکار نیست اعمّ از]
[وجود مادّی یا معنوی، آنچه هست وجود فردی است. واما ازآن‌سو این]
[را نیز از اصالت جمع می‌پذیریم که روح جمعی و وجـود اجتماعـی]
[انسانها یك‌امر موهوم نیست، صِرفِ اعتبار نیست. افـراد جامعه مـانند]
[اجزاء یك‌خانه ویا درختان یكِ‌باغ نیستند که هیچگونه ارتباط و تأثیر و]
[تأثّری بایکدیگر نداشته باشند قسمتی ازشخصیّت وبلکـه بخش عمده‌ای]
[ازشخصیّت انسان مأخوذ ازآداب وفرهنگ وسنّت‌ها و رسوم جامعـه‌ای]
[است که درآن زندگی می کند و اصلاًخود وجود فرهنگ وسنن و مذهب]
[و... مصداق همین تأثیر وتأثّر روحی افراد جامعه وعبارت است از یـك]
[نوع ترکیب روحیات افراد.]
[واما جمع میان این دومطلب به ظاهر متضادچگونه حاصل می‌شود.]
[این چگونه‌ترکیبی‌است که هم اجزاء واقعیت دارند وهم کلّ و مجموعه.]
[این ترکیب‌یك‌ترکیب سومی‌است که‌مصداق و نمونهٔ محرز وشناخته شدهٔ]
[آن‌هم‌فقط‌انسانها وجوامع انسانی‌می‌باشند. برمبنای‌نظریهٔ‌اصالت روح، که]
[برای‌انسان‌علاوه‌بروجود مادّی وجسمانی یك‌نحووجود وواقعیّت‌غیر مادّی]
[نیزاثبات‌می‌کند (واین روح انسانی‌ازخود،اقتضائات وگرایش‌های‌نهفته]
[وبالقوّه‌ای نیزداردکه همان فطرت انسانی‌می‌باشد) درجامعه، روح‌های]
[فردی با یکدیگر دچار تأثیر وتأثّر وفعل وانفعال می‌شوند، دراثر ایـن]
[تبادلات وتأثیرات‌متقابل، علاوه برخصوصیات‌فردی، یك‌خصوصیت‌عمومی]
[ویك روح‌جمعی ناشی می‌شودکه بُعْدِدیگری ازهمان روح فردی‌می‌شود.]
[یعنی ازنظر وجود وواقعیّت‌چیزی جزروح‌های فردی درکارنیست، روح]
[جمعی امری‌درکنار آنها ویك واقعیّت علیحدّه‌نیست، ولی یك بارِ عمومی]
[ویك خاصیت متوسطی(به‌تعبیر قدما‌مزاج) است که‌برهمان روح‌های‌فردی]

اینست که مدّعی می‌شود سرمایه‌دار از طریق غیرمشروع سود می‌برد،

←

[حمل می‌شود. در اینجا در عین اینکه خاصیّت متوسّط وروح جمعی دارای یك]
[درجه‌ای از واقعیت وهویّت وتا حدی حکومت برافراد است ولـی در عین]
[حال روح‌های فردی در روح جمعی حلّ وفانی نشده وتاحدّی استقلال خود]
[را نیز حفظ کرده‌اند. اینجا آن نظریهٔ عرفانی وفلسفی که درباب کـلّ نظام]
[هستی وحقیقت وجود بیان می‌شود به‌نام «وحدت درعیـن کثرت وکثرت در]
[عین وحدت» به‌نحوی به‌کار می‌آید، ایـن مطلب را در بـاب حقیقت نفس]
[انسان ومراتب نفس نیز جاری می‌دانند که نفس انسانی درعیـن وحـدت]
[واقعی وحقیقی دارای تجلّیّات ومراتب متفاوت ومتکثّری است که در پاره‌ای]
[موارد این مراتب بایکدیگر متضادنیز هستند. این نظریهٔ عالی به‌ما در فهم]
[چگونگی استقلال سایر مراتب نفس از روح جمعی کـه خود مرتبه‌ای از]
[مراتب آن می‌باشد درعین حفظ وحدت ویگانگی همهٔ این واقعیت کمك]
[می‌کند. ترکیب روح‌های فردی وایجاد خاصیت وهویت جدید جمعی نظیر]
[سایر ترکیبات حقیقی وترکیبات شیمیائی نیست که اجزاء هیچ استقلالی]
[درضمن ترکیب ندارند ویکسره فانی ومحو در ترکیبند. خیر، روح جمعی]
[دراینجا مرتبه‌ای ازهمان روح فردی ومظهری ازتأثیر وتأثّر شخصیت تك تك]
[افراد جامعه دریکدیگر است، وبه‌علاوه اینها همگی درزمینهٔ فطرت کمال -]
[جویانهٔ انسان که خواهان خیروفضیلت است صورت می‌گیرد وهویت اصلی]
[وانسانی افراد همان هویت عمومی انسانی است که مقتضای روح فردی]
[است واز همینجا نطفه‌های فلسفهٔ تاریخ اسلامی نیز منعقد می‌شود که شرح]
[آن جداگانه ودرجای خود مفصل است.]

[آنچه که تا آنجا به‌روی آن تأکید و توجه داشتیم همان تـوجه بـه]
[خاصیت «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» درحقیقت نفس است که بـه]
[موجب آن درعین اینکه ترکیب روح‌های فردی وایجاد خاصیت جدید یعنی]

←

اما چرا سرمایه‌اش باید از او انتزاع و به اجتماع سپرده شود؟ جوابی

←

[روح جمعی امری حقیقی (ونه اعتباری) است (که نتیجهٔ این حقیقی بودن]
[اصالت جامعه به‌طور واقعی و پایه‌ریزی یك سوسیالیسم اجتماعی است) و]
[در عین حال مراتب دیگر روح فردی یکسره در این ترکیب محو ومضمحل]
[نشده واستقلال اجزاء ومراتب محفوظ می‌ماند (کثرت در وحدت) که در]
[نتیجه پایه‌های دموکراسی وآزادی و استقلال شخصیت فردی انسان نیز]
[استوار می گردد و به‌این ترتیب مشکل بزرگ در راه ایجاد یك فلسفهٔ سیاسی]
[انسانی که همان تضاد میان دموکراسی وسوسیالیسم بوده ازاین طریق حل]
[گردیده است وامکان ایجاد یك فلسفهٔ اجتماعی وسیاسی نظیر فلسفهٔ اجتماعی]
[وسیاسی اسلامی فراهم می‌شود که در آن هم حقوق واحکام حقیقی جامعه]
[لحاظ شده وهم اهمیت واستقلال فرد به‌جای خود باقی است.]
[ریشه‌های اسلامی ایـن نظریـه آن چنان‌که خود استاد شهید بیان]
[کرده‌اند بیش ازهمه در آراء استاد وفرزانه روزگار ما علامه طباطبائی]
[مدظله‌الشریف نهفته است. آنجاکه ایشان درتفسیر شریف و گرانقدرشان]
[برقرآن کریم (المیزان) بیان می‌فرمایند که درقرآن برای اجتماع یك نحو]
[وجود حقیقی اثبات شده واین ازآیات متعددی که در آن ازحیات امت‌ها، و]
[مرگ امت‌ها، حساب وکارنامهٔ عمل امت‌ها، تعالی و انحطاط امت‌ها و...]
[به‌نحوی سخن می‌رود که گویا دربارهٔ اشخاص صحبت می‌شود واین نشان]
[می‌دهد که امت واجتماع نیز در اسلام متعلّق حکم بوده و دارای وجود]
[حقیقی (ونه اعتباری) است (رجوع شود به‌ترجمه فارسی المیزان جلد۷ص]
[۱۵۵تا۲۱۶ ونیز جاهای دیگرازاین تفسیر) ذکر این مطالب فلسفی به‌آن]
[اجمال وفشردگی دراین نوشتهٔ اقتصادی بدان جهت بود که‌این نظریهٔ پایهٔ]
[فلسفی آن نظر اقتصادی است.]
[توضیح اینکه چه‌بسا صاحبنظران مسلمانی باشند ویا برخی دستجات]
←

ندارد. اما طبق این سوسیالیسم، علّتش این است که ماشین تعلق به

[و گروه‌های منتسب به اسلام هستند که آنها نیز مالکیت برابزار تولیدماشینی]
[(و برخی مطلق مالکیت) را عمومی دانسته وقابل تملّك افراد نمی‌دانند. ولی]
[باید توجه داشت که بسیاری ازاین صاحبنظران دراستدلالات خود براین]
[مسئله، بیشتردارای سبك وشیوهٔ اهل کلام بوده وبه«حُسن وقبح» والبته نه حسن]
[وقبح عقلی که حسن وقبح اجتماعی واخلاقی متوسل می‌شوند. (توضیح اینکه]
[درعلم کلام مبنای استدلال براصول بدیهی اولی استوار نبوده بلکه برخوب]
[وبدهای اولیه استوار است و این البته نمی‌تواند مبنای استدلال منطقی و]
[فلسفی قرار گیرد) یعنی واقعیت موجودسرمایه‌داری واستثمار انسان‌ها را]
[مشاهده کرده وآن‌راعملی غیرانسانی ودر نتیجه غیراسلامی می‌شمارندواز سمت]
[دیگرمالکیت برابزار تولید ماشینی را خواه‌ناخواه موجد وموجب این نحو]
[استخدام واستثمار مذموم می‌بینند وآنگاه حکم برلغو این نوع مالکیت کرده]
[وآن‌راحتماً نظراسلام نیز می‌دانند! بگذریم ازاینکه برخی افراد و گروه‌ها]
[نیز بدون توجه به‌واقعیت‌مسائل وصرفاً به‌علت نفوذ افکار مارکسیستی در]
[عقائدآنها، وبه‌علت ازخود باختگی واز خودبیگانگی بافرهنگ اسلامی،]
[برای مترقی‌جلوه دادن خود سخنان آنهارا طوطی‌وارتکرار کرده واساساً]
[هیچ نوع‌مالکیتی‌را اسلامی نمی‌دانند!؟]

[جالب توجه اینکه‌خود مارکسیست‌ها نیز در اینجا به قاعدهٔ کلامی]
[حسن وقبح متوسل شده‌اند (گرچه به‌عقیدهٔ این‌جانب مارکسیسم سراسرعلم]
[کلام‌است‌منتهی یك‌علم کلام الحادی که ملتزم به‌الحاد است، یکی‌ازاصول]
[اساسی مارکسیسم که‌تنهامعیار شناخت آنها نیز محسوب می‌شود «پراتیك»]
[است واین اصطلاح‌را اگر ترجمه به‌حسن وقبح‌الحادی کنیم به‌نظرچندان]
[دور ازواقعیت‌نباشد) زیرامارکسیست‌ها برمبنای‌اصول منطقی‌خودنمی‌توانند]
[روشن کنند که چرا مالکیت برابزارتولیدصنعتی نمی‌تواند خصوصی باشد]

اجتماع دارد واز اوّل فرد نمی‌تواند مالك آن بشود. به‌علاوه چنان

[ودر متن رساله این‌مسئله به‌وضوح بیان شده است.]

[وحال آنکه هرعقیده‌ای ولو مطلوب وپسندیده‌هم درنظر آیدتازمانی]
[که معیار منطقی‌ومعقول نداشته باشدقابل تحمیل به‌دیگران نبوده‌واجرای]
[آن‌یك نحو دیکتاتوری و تحمیل عقیده خواهد بود (که البته در صحنهٔ]
[اجتماع معقولیت به‌تنهائی شرط کافی نبودهٔ وباید مطلوبیت یعنی برخورداری]
[از اکثریت آراء عمومی‌رانیز به‌نحوی ازانحاء به‌همراه داشته باشد تا]
[قابل عمل باشد) ودیکتاتوری‌هم‌فرق نمی کند که‌از ناحیهٔ طبقهٔ اشراف‌باشد]
[یاطبقهٔ کارگر.]

[ولی دراسلام که‌دینی است به‌جمیع جهات منطقی، هیچ سخنی به]
[اعتقاد معتقدین به‌این عقیده، گزافه وبی‌ضابطه بیان نشده است. در باب]
[مالکیت نیز ضوابطی کلی‌وجود دارد (که دربحث مالکیت در صفحات]
[آیندهٔ این‌رساله خواهد آمد). این ضابطه‌ها درمسألهٔمالکیت‌ازناحیهٔ علت]
[فاعلی وغائی مشخص‌می‌شوند. توضیح‌ضابطهٔ اول آنست که هر فاعلی‌در]
[ارتباط بافعل خود نسبت به‌دیگران‌یك‌نوع اولویت وتقدم استفادهٔ ازعین]
[وآثار آن‌را دارد واین ضابطه‌در همه‌جا جاری است یعنی هرجاکه این]
[ضابطه‌باشد مالکیت درآنجا هست. واین‌هرجاکه می گوئیم اختصاص به]
[جای خاصی ندارد وهمهٔ عالم‌وجود ازخداوند تا انسان وازفرد تا جامعه]
[همه‌را دربر می گیرد.]

[حال‌می‌رسیم به‌اینکه‌برمبنای استنتاجات گذشته‌ازاصول‌فلسفه‌اسلامی]
[وتعالیم قرآنی درباب ترکیب‌فرد واجتماع، جامعه دارای یك‌نحو وجود]
[حقیقی بوده وروح‌جمعی‌اصالت داشته وبار پیشرفت‌هاوتکامل‌های‌فرهنگی]
[واخلاقی واجتماعی‌وتکنیکی وصنعتی‌را به‌دوش‌می‌کشد (البته بدون اینکه]
[استقلال انسان درزمینه‌های عمومی‌فطرت انسانی نفی‌شود) بااین حساب]

که در گذشته گفتیم و بعد ازاین نیز توضیح خواهیم داد سوسیالیسم مارکس بیش از آن اندازه که سرمایه‌داری را ظالمانه جلوه دهد عادلانه جلوه می‌دهد.

←

[ابزار تولید ماشینی که نظر به ماهیت و ترکیب پیچیدهٔ آنها، این افزار] [نمی‌تواند کار شعور فردی باشد، محصول شعور و اختراع و اکتشاف نوابغ] [ودانشمندان ودر واقع محصول روح علمی عمومی جامعه وسطح کلی دانش] [بشری است وحتی تعلق به خود فرد دانشمند هم ندارد واو فقط دارای یك] [حق امتیاز وپاداشی است ونه حق مالکیت، این اختراعات که محصول وفعل] [روح علمی جامعه است متعلق به کل جامعه وبلکه متعلق به کل جامعهٔ انسانی] [وجهانی است. وقابلیت تملك وانحصار فردی آنها به جهت فقدان کلیهٔ ضوابط] [مالکیت فردی، منتفی است.]

[اکنون خوانندگان می‌توانند به میزان ارزش و گرانمایگی آن اصل] [اسلامی وفلسفی که استاد شهید برای اولین بار در کتاب «جامعه وتاریخ»] [بیان کرده‌اند پی ببرند، در پایان این حاشیه پاسخ به سؤالی را که محتمل است] [در بعضی اذهان مطرح شود لازم می‌داند و آن اینکه چرا استاد شهید، خود] [درمتن یا پاورقی این یادداشت‌ها به ارتباط این نظریات اقتصادی با آن مبانی] [فلسفی اشاره‌ای نکردند. علت آنست که این نوشتجات اقتصادی از لحاظ] [زمان نگارش، مقدم بر تدوین نظریهٔ فلسفی ایشان درباب جامعه و تاریخ؛] [واین اثر (جامعه وتاریخ) از زمرهٔ آخرین آثار استاد شهید می‌باشند وایشان] [البته توجه به مبنای نظریهٔ خود داشته‌اند واین توجه از متن استدلالشان] [برمی‌آید ولی چون هنوز این نظریه به صورت تفصیلی پخته وتدوین نشده] [بود بداین جهت در این نوشته اشاره مستقیمی به آن نمی‌بینیم ونگارنده با] [توجه به اطلاع از هردو نوشتهٔ استاد شهید ذکر نکات فوق را اگرچه درنهایت] [اجمال، مفید وبلکه ضروری دانست.]

واما قسمت دوم:

میزان ارزش آفرینی اشیاء

این مطلب که اشیاء فقط آن اندازه می‌توانند کار ایجاد کنند که صرف آنها شده است. اگر کار صرف شده را اعم بگیریم، یك مطلب فلسفی است و با قانون لاوازیه ارتباط پیدا می کند که می گوید هیچ چیز موجود و هیچ چیز معدوم نمی‌شود. و یا شکل کامل‌تر قانون لاوازیه که بقای ماده و انرژی است و به موجب آن موجود شدن‌ها و معدوم شدن‌ها عبارت است از ترکیب و تجزیه، و مجموع ماده و انرژی یك مقدار ثابتی دارد. ولی از طرف دیگر اصل بقای ماده و انرژی حداکثر اینست که درمورد طبیعت مرده صادق باشد نه طبیعت زنده. ما در مقالهٔ «اصالت روح» در بارهٔ این مطلب بحث مختصری کرده‌ایم[1] و مطلبی هم از کتاب «مقدمه‌ای بر فلسفه» تألیف «اُز والد کولپه» نقل کرده‌ایم، از طرف دیگر این قاعده بر فرض صحت مربوط به مطلق کاری است که در طبیعت در ایجاد اشیاء

۱ـ [«مقالات فلسفی» مقالهٔ اصالت روح]

صرف می‌شود مثلاً پولاد که به وجود می‌آید سالها بلکه قرن‌ها کار در طبیعت صورت می گیرد تا پولادبه وجود آید،والبته مقدار کاری که‌انسان برای‌استخراج‌و تصفیه و ذوب و غیره می کند نسبت به‌مقدار کاری که در طبیعت برای ایجاد اشیاء صرف می‌شود بسیار ناچیز است، مجموع کاری که پولاد انجام می‌دهد (ارزش نهفته در آن) مساوی است با مجموع کاری که صرف تولید و ایجاد آن شده‌است، اما کاری که صرف تولید پولاد شده منحصر به کارهای انسانی نیست کمااینکه کاری که‌پولاد می کند منحصر به کارهائی که برای‌انسان مفید است یعنی کارهائی که ایجاد ارزش می کند نیست، مانعی‌ندارد که پولاد صدها بلکه هزارها برابر کاری که انسان روی آن‌انجام داده است به نفع انسان انجام دهد. همچنانکه یك ابزار ساده مانند بیل و تیشه و تیرچوبی و چرم و نعل کفش نیز مجموع کاری که به نفع انسان می کنند با مجموع کاری که انسان روی آنها انجام داده است مساوی نیست.

گذشته از همهٔ اینها سخن در این‌است که آیا ارزش هرچیز مساوی است با ارزش اشیائی که‌صرف ایجادآنها شده است‌و یا بستگی داردبه **مقدار اثری‌که از آنها برای انسان‌هست بعلاوهٔ نُدرت وجودوقابلیّت انحصار.**

[ما در گذشته ضمن بحث ارزش ثابت کردیم که میان]
[مالیّت و به اصطلاح ارزش، ومیزان کار انجام شده بر روی‌اشیاء]
[هیچ ارتباطی نیست و بلکه مالیّت تابع ارزش مصرف و فائدهٔ]

[اشیاء نادر وقابل انحصار و تملك است. امّا اکنون می خواهیم صرف]
[نظر از این مسأله ادعای خاص مارکس را درباب ارزش اضافی بررسی]
[کنیم. انگلس تئوری ارزش اضافی مارکس را چنین توضیح می دهد.]

[توضیح نظریهٔ ارزش اضافی درمتون مارکسیستی]

[«... علی رغم این واقعیّت که سرمایه‌دار کالاها را به ارزش]
[خودشان می خرد و به ارزش خودشان می فروشد[1]، او ارزشی بیش]
[از آنچه به مبادله گذارده به‌دست می آورد، این امر چگونه به وقوع]
[می پیوندد؟ تحت شرایط اجتماعی کنونی سرمایه‌دار در بازار کالا،]
[کالائی را می یابد که‌دارای این خصوصیّت ویژه است که **مصرف آن**]
[منشاء ارزشی تازه یاخالق ارزش جدیدی است این کالا نیروی کار است.]

[ارزش نیروی کارچیست؟ ارزش هر کالا بانیروی کاری که]
[برای تولیدش لازم است سنجیده می شود. نیروی کار به‌صورت کار]
[زنده (کارگر) موجوداست، کارگری که‌احتیاج به‌میزان معیّنی]
[وسائل معاش برای خود و خانواده‌اش دارد، که‌تداوم نیروی کار را]
[حتّی بعدازمرگ اوتضمین می نماید. لذا زمان کاری که‌برای تولید]
[وسائل معاش لازم است نمودار ارزش نیروی کار است. سرمایه‌دار]
[مزد اورابه‌صورت هفتگی می پردازد ولذا کار یك‌هفته‌را از کارگر]
[می خرد.]

[تااینجا آقایان‌اقتصاددان به‌خوبی با ما درمورد ارزش‌نیروی]
[کار موافقند.]

---

[1]- [طبق قانون عرضه وتقاضا]

[حال سرمایه‌دار کارگررا به کارمی گمارد. در زمان‌معیّنی]
[کارگربه‌اندازه‌ای که مزدیك‌هفته‌اش است کار تحویل داده است.]
[فرض کنیم که‌دستمزدیك کارگرمعرّف سه‌روز کاراست، بنابراین]
[اگریك کارگر روزدوشنبه کارش را شروع کند تا عصرچهارشنبه]
[برای‌سرمایه‌دار ارزش‌کامل مزد پرداخت شده‌را جبران نموده است.
[ولی آیا او در آن‌موقع از کار دست می کشد؟ ابداً. سرمایه‌دار]
[کاریك‌هفته‌اش‌را خریده است و کارگر باید درسه روز باقیماندهٔ]
[هفته نیز به کار ادامه دهد. این اضافه کار کارگر، که بیشتر و]
[بالاتر از زمانی‌است که‌برای جبران دستمزد مصرف‌می‌شود منبع]
[ارزش اضافی،سودوانباشت‌مدوام سرمایه است.]

[نگوئید که این یك فرض قراردادی‌است که کارگر در سه]
[روز مزدی را که‌دریافت نموده جبران می‌نمایدو سه‌روز باقیمانده]
[را برای سرمایه‌دار کار می کند. خواه اوبرای جبران دستمزدش]
[دقیقاً به‌سه روز کار احتیاج داشته باشد، یا دوروز یاچهار روزاین]
[موضوع البتّه دراینجا کاملاً بی‌اهمیّت است‌و بستگی به‌شرایط‌دارد.]
[مسئلهٔ اصلی اینست که‌سرمایه‌دار علاوه‌بر کاری که‌درمقابل آن‌مزد]
[پرداخت‌می نمایدهمچنین کاری‌رااستخراج‌میکند که‌برای آن‌مزدی]
[نمی‌پردازد،و این‌ابداًفرضی‌قراردادی‌نیست،چراکه اگرسرمایه‌دار]
[برای‌مدتی طولانی‌درست‌به‌اندازه ارزش کاری که‌از طریق‌دستمزد]
[پرداخت‌نموده‌است ازاو کار بکشد ناچار است که کارگاه‌هایش را]
[ببندد«زیرابدین‌طریق‌منافع‌اوهیچ‌می گردد.»... درمبحث‌قبل‌دیدیم]

[که هر کارگری که توسط یک سرمایه‌دار استخدام می‌شود کاری]
[مضاعف انجام می‌دهد: در اثناء بخشی از زمان کارش «به جبران مزدی]
[که به وسیلهٔ سرمایه‌دار تعیین شده می‌پردازد؛ و این قسمت از کار را]
[مارکس اصطلاحاً کار لازم نامیده است و بعد از آن او باید به]
[کارش ادامه داده و در این زمان به تولید ارزش اضافی که بخش]
[مهمّی از آن سود را به‌وجود می‌آورد می‌پردازد. این قسمت کار، کار]
[اضافی نام دارد.»[1] خود مارکس در این باره چنین گفته است:]
[«امتداد روزانه کار در وراء نقطه‌ای که کارگر فقط معادل]
[ارزش نیروی کار خودش تولید نموده است و تصرّف این اضافه کار به]
[وسیلهٔ سرمایه عبارت از تولید ارزش اضافهٔ مطلق است. تولید ارزش]
[اضافهٔ مطلق پایهٔ عمومی سیستم سرمایه‌داری و مبدأ تولید اضافه ارزش]
[نسبی است. در این مورد کار روزانه از پیش به دو قطعه تقسیم شده]
[است، کار لازم و اضافه کار»[2]]

نقد نظریهٔ ارزش اضافی :

ایراد اول ایرادی که اینجاهست[3] این است که چرا قانون رقابت در

---

۱ ـ «درباره سرمایه» فردریک انگلس، ترجمه فارسی، انتشارات مازیار، صفحات ۱۵-۱۷

۲ـ [«سرمایه» ترجمه فارسی ص۴۶۲ ج اول، ترجمه ایرج اسکندری سال ۱۳۵۲]

۳ـ [این قسمت تا ص۶۶ از صفحات ۹۴ تا ص۹۹ یادداشت‌های اقتصاد استاد نقل گردیده است].

خرید نسبت به این کالای ممتاز یعنی نیروی کار حکمفرما نیست، و بالاخره، چرا قانون عرضه و تقاضا نسبت به این قانون لنگ است ، مسلماً وقتی چنین نیروی صرفه‌داری باشد مشتری زیاد پیدا خواهد کرد، یعنی کارفرما زیاد خواهد شد و تقاضای زیاد، بها را بالا می‌برد و احیاناً موجب عرضهٔ زیاد می‌شود و نوسانات رخ خواهد داد تا بالاخره به تعادل منتهی گردد. همان طوری که کم و بیش دیده می‌شود که کارفرمایان در موقع صرف داشتن کار، برای ربودن کارگر با یکدیگر افزایش می‌یابد [و همینطور در مورد] اربابان نسبت به کشاورزان؛ و مزد کارگر افزایش می‌یابد زائد بر مقداری که برای ایجاد نیروی کار لازم دارد، هر چند در مرحلهٔ بعد به واسطهٔ زیاد شدن قوهٔ خرید توده‌های کارگر، قیمتها بالا می‌رود و سطح زندگی ترقی می کند و گاهی به واسطهٔ عدم امکان عرضهٔ زیاد نرخ پائین نمی‌آید.

خلاصه چه دلیلی هست که نرخ نیروی کار در بازار اقتصاد سرمایه‌داری که بازار آزاد و به‌قول حضرات هرج و مرج است مثل سایر کالاها بالا نرود و کارگر از آن استفاده نکند.

اشکال و پاسخ

ممکن است از این ایراد جواب داد که فرض مارکسیستها این است که مزد کار معادل ارزش واقعی است و قانون عرضه و تقاضا را در مورد این کالا نیز جاری می‌دانند. ایراد (فوق)وقتی وارداست که فرضیهٔ آنها این باشد که به‌کارگر مزد کمتر از ارزش واقعی داده

می‌شود.

از این جواب نیز می‌توان جواب داد به اینکه هر چند مزد معادل با ارزش کار یعنی مقدار مصرف شده در تولید نیروی کار است ولی از لحاظ امتیازی که این کالا دارد [**که می‌تواند بیش از ارزش لازم برای تولید مثل خود ارزش ایجاد کند**] خواه ناخواه همیشه باید بازار سیاه داشته باشد و قیمتی بالاتر از ارزش واقعی خود را احراز کند.

ایراد دوم:

ثانیاً فرضیهٔ گذشته مبتنی بر این است که مزدی که به کارگر داده می‌شود (که مساوی ارزش چیزهائی است که باید به مصرف او برسد تا نیروی کار در او باقی بماند و یا موجود گردد) مساوی ارزش واقعی نیروی کار است، زیرا علی المبنی ارزش هر چیزی مساوی است با مقدار کاری که در تولید آن صرف‌شده است.

ولی می‌توان گفت همین خود[1] دلیل قاطعی است بر بطلان

۱ــ [منظور از همین خود، یعنی نظریهٔ ارزش اضافی؛ و به عبارت]
[دیگر بیان استاد چنین است که: اگر قانون «تساوی ارزش با کار» یک]
[قانون کلّی است استثناء بردار نیست، عمل مارکس واقعاً مصداق یک بام]
[ودوهوااست، به‌جای اینکه نظریه‌ارزش اضافی‌راکه در نیروی‌کار کشف]
[کرده‌اید ناقض نظریهٔ «تساوی ارزش با کار» (یعنی مبنای نظریهٔ ارزش]
[اضافی) دانسته وازاینجا پی ببرید که نظریهٔ ابتدائی شما غلط است.]
[یعنی اینطور نیست که هرچیزی ارزشی معادل‌کاری که صرف ایجاد آن]
←

نظریه تساوی ارزش با کار که می گوید: «ارزش هر چیز مساوی با مقدار کاری است که صرف تولید آن شده است»، بلکه ارزش مساوی است با اثری که بر آن شیء بالفعل بار است، خواه کار زیاد صرف آن شده باشد و خواه کار کم.

خواه علّت آن که با آنکه کار کم مصرف آن شده است [ارزشی بیش از کار مصرفی تولید می نماید] اینست که ابتکار نقش خودرا ایفا کرده است وخواه از آن جهت که طبیعت نقش فعالی داشته است، مثل ما نحن فیه. طبیعت، باصنعت از این نظر متفاوت است. و به عبارت دیگر [همانطور که قبلاً دربحث ارزش اشاره شد] طبیعت زنده باطبیعت مرده دارای یك اختلاف اساسی است [و آن مولّد بودن نیروی حیاتی است.]

فرضاً نظریهٔ مساوات ارزش و کار مصرف شده، در موردصنعت صادق باشد در مورد طبیعت صادق نیست، طبیعت همان طور که

←

[شده است تولید می کندودر موردنیروی کار وبلکه دربارهٔ مطلق موجودات]
[زنده، این موجودات قادرند ارزشی بیش ازکاری کـه صرف ایجـاد و]
[باروری آنها شده است ایـجاد نمایند. مـارکس بـه عوض اینگونـه]
[نتیجه گیری منطقی لقمه را ازپشت بهدهان گذارده ونظریهٔ ارزش اضافی را]
[یك استثناء درقانون کلی (تساوی ارزش با کار) تلقی کرده ونیروی کاررا]
[امری خارق العاده محسوب می کنند. ولی نمی پرسد چرا این امرخارق العاده]
[خارق العاده شده است؟! زیرا پی گیری این پرسش بنیان مـاتریالیسم را]
[متزلزل خواهد ساخت.]

فیزیوکراتها گفته‌اند قادراست که چندین برابر کاری که صرف آن شده است ثمر بدهد.

هرگز نمی‌توان گفت الزاماً قیمت یك کرّه اسب مساوی خرجی است که صرف آن شده است و یا قیمت گوشت و نیروی عضلانی خصوصاً دراسب‌های دونده مساوی کاه وجوئی است که صرف آن‌اسب شده است، همچنان که عکس قضیّه نیز صادق است یعنی بعضی‌اسبها یا قاطرها و گوسفندها هستند که به اصطلاح به خرج خودشان نمی‌ارزند.

به هر حال نظریهٔ فوق مبتنی بر اینکه قانون مفرغ ازُ نظر خرید کارفرما یك قانون عادلانه است آن‌طور که لازمهٔ نظر مارکسیست‌ها است[1] سخن نادرستی است.

۱ــ [این که ارزش نیروی کارمساوی باارزش کلیه عوامل لازم برای] [تولیدمجدد آن‌است درگذشته مورد بحث قرار گرفت و درنقل‌قول‌های] [مربوط به بحث ارزش اضافی نیز همین‌معنا به‌چشم می‌خورد،وخود مارکس] [نیز با صراحت‌کامل در«سرمایه» ازآن صحبت‌می‌کند ویکی‌از پایه‌های] [نظریهٔ‌ارزش اضافی محسوب می‌شود برای‌نمونه در جلد اول«سرمایه»] [می‌گوید «باتحقق وجود شخص، تولید نیروی کار عبارت می‌شود از] [تجدیدتولید یا نگاهداری آن‌شخص. یك فرد زنده برای‌نگاهداری خود] [محتاج به‌مجموعهٔ معینی‌ازوسائل معیشت‌است. بنابراین زمان‌کار لازم‌برای] [تولیدنیروی کار، به‌زمان‌کاری که برای تولید این‌وسائل‌زندگی لازمست] ←

ایراد سوم:

ثالثاً [نظریه ارزش اضافی] هیچ گونه توضیحی نمی‌دهد که چرا نیروی کار این امتیاز را از سایر کالاها دارد که قدرت ایجاد ارزش اضافی در اوست؟ همین قدر می گوید این کالای ممتاز !؛ این امتیاز به‌چه جهت و روی چه فلسفه‌ای پیدا شد؟

به‌عقیدهٔ ما اوّلاً این خصوصیّت کم و بیش در همهٔ کالاهاهست، درسرمایه نیز این‌خصوصیّت هست، وثانیاً این خصوصیّت وامتیازدر خصوص نیروی کار از آن جهت است که مربوط است به‌طبیعت زنده، طبیعت زنده مولّد است، یك برصد محصول می‌دهد، به قول بعضی فلاسفهٔ الهی، طبیعت مرده ازلحاظ مقدمیّت در طبیعت زنده «معدّ» است نه‌علّت ایجابی.

ایراد چهارم:

رابعاً چرا باید تمام سودکارخانه‌را منحصراً ازکارگر بشماریم، این سود در اثر همکاری کار به‌اصطلاح زنده و کار به اصطلاح مرده

←

[تحویل می گردد. یا به گفتار دیگر **ارزش نیروی کارعبارت‌ازارزش آن‌وسائل**]
[**معیشتی است که برای نگاهداری صاحب نیروی کار لازم است**» «سرمایه»]
[ترجمه فارسی جلد اول ص۱۸۲]

[و نیزمی گوید:]

[«معادل در برابر معادل مبادله‌شده است. سرمایه‌دار به‌مثابهٔ خریدار]
[همهٔ کالاها یعنی پنبه،دوك و نیروی‌کار را طبق ارزش هر کدام پرداخته‌است»]
[(همان مدرك ص۲۰۰)]

پیدامی‌شود. یعنی سود جدید مولود و فرزند این پدر و مادر است، هر دو در این فرزند شریکند. بلی در مواقع خاصّی ارزش اضافی مربوط به کارگر است، مثلاً خطّاط یا نقاشی فقیر که وسائل در اختیار ندارد و گرسنه است، نمی‌تواند ایجاد اثر کند، یا مؤلّفی که وسائل طبع و نشر در اختیار ندارد، یا فقیر است و برای مدّت تألیف احتیاج دارد بالفعل به پول، و از آن طرف خریدار یعنی کسی که قوّهٔ خرید داشته باشد یا کسی که از سود این معامله آگاه باشد منحصر به فرد است و یا خریداران همدست شده جلوی رقابت را گرفته‌اند، نقّاش یا خطّاط یا مؤلّف بیچاره مجبور است که به اصطلاح نیروی کار خودرا به قیمت ارزانی بفروشد و با ابزار کارفرما و روی کاغذ و تابلوی او برای او بنویسد و تابلوئی تهیّه کند که صدهزار ریال قیمت داشته باشد ولی درمقابل عمل خود دوهزار ریال بگیرد.

امّا نام این ارزش اضافی نیست، یعنی چنین نیست که چون کارفرما [مخارج] بخور و نمیر هنرمند را به او پرداخته است پس ارزش واقعی نیروی کار او را داده است و در این میان ارزش اضافی جوشیده است. بلکه واقعاً ارزش نیروی کار او معادل است با تمام قیمت آن اثر، منهای بهای کاغذ وسایر لوازم و فعالیّت‌هائی که در مقدّمه و مؤخّرهٔ این کار لازم است، و اگر صاحب تابلو مالك کاغذ و سایر فعالیّت‌ها نباشد با مالك واقعی کاغذ و سایر لوازم و فعالیّتها، در این مولود و فرزند سهیم می‌باشد ولی البته سهم آنها متساوی نیست، سهم هر کدام بستگی دارد به ارزش بازاری آنها و کاری که صرف آنها شده

است [بعد از کسر هزینه‌هائی که به‌عنوان خدمات انجام شده‌است]
(چون مصنوع جمادی هستند) وبستگی دارد به میزان دخالتی که‌در
تکوین آن اثر ازلحاظ علّی ومعلولی داشته‌اند.

[ازمجموع ایرادهای چهارگانهٔ فوق روشن می‌شود که‌نظریهٔ
ارزش اضافی مارکس صرف‌نظر ازایراداتی که بر پایه و مبنای آن
یعنی نظریه تساوی ارزش با کار وارد است خود نیز نظریه صحیح
وموجّهی نمی‌باشد، اکنون به‌دنبالهٔ بحث خود که بـررسی سومین
پرسش اصلی دربارهٔ اقتصاد مارکسیستی است می‌پردازیم.]

تضادّ میان شعارهای
مارکس با اصول مکتب او

و امّا قسمت سوّم:*

تضاد میان شعارهای مارکس با اصول مکتب او

به‌عقیدهٔ ما کارل مارکس بیش از آن اندازه که سرمایه‌داری را ظالمانه جلوه بدهد عادلانه جلوه داده است، آن‌را تبرئه و تطهیر کرده است.

درکتاب «عقاید بزرگترین علمای اقتصاد» می‌گوید: کارل مارکس نظریه تساوی ارزش وکار را از علماء کلاسیك گرفت ولیکن بعکس آنها علیه سرمایه‌داری به‌کار برد؛ من می‌گویم مارکس نیز ندانسته آن‌را به نفع سرمایه‌داری به‌کار برد، اگر ما به‌شعارهای مارکس توجّه کنیم او مخالف سرمایه‌داری است اما اگر شعارهارا کنار بگذاریم و بخواهیم اصول وفلسفهٔ اورا بپذیریم باید اورا از یك نظر پایه‌گذار سرمایه‌داری بدانیم.

مارکس پس از آنکه ارزش هر چیزی را صددر صد به مقدار کاری که صرف ایجاد آن شده می‌داند و ارزش واقعی نیروی کاررا معادل مخارجی که صرف ایجاد او یا مثل او شده و می‌شود، می‌داندو از طرف دیگر بازار و مبادله را تعیین کنندهٔ واقعی و لااقل تقریبی

* [مطالب این قسمت تا انتهای ص ۱۱۹ از ص ۱۴۰ تا ۱۵۰]
[یادداشت‌های «اقتصاد» استادنقل گردیده است.]

ارزش واقعی می‌داند ناچار باید بگوید ـ چنانکه می‌گویند ـ که سرمایه‌دار مزدی که به کارگر می‌پردازد معادل ارزش واقعی آنست!؟ و از طرفی قادر نیست اثبات کند که سرمایه واقعاً به شخص تعلّق ندارد، به اجتماع تعلق دارد. فقط بادلیل ناقصی ادّعا می کند که اضافه ارزش به سرمایه‌دار تعلق ندارد و به کارگر تعلّق دارد، در صورتی که اگر واقعاً سرمایه‌دار نیروی کار کارگر را به قیمت عادلانه خریده است و سرمایه هم به شخص او تعلّق دارد قهراً و قطعاً اضافه ارزش هم به او تعلّق دارد، خواه آنکه ایجاد کنندهٔ اضافه ارزش سرمایه باشد یا نیروی کار کارگر، چون به‌هرحال اضافه ارزش را چیزی ایجاد کرده است که سرمایه‌دار به‌حق مالک آن بوده است.

غیر عادلانه بودن دستمزدهای کارگری

از نظر ما سود سرمایه‌دار از طرفی مربوط به اینست که حقوق کارگر به‌قدر کافی به او داده نمی‌شود، ارزش کار کارگر بستگی دارد به مقدار مفید بودن کارش برای اجتماع، کارگر یك رکن اساسی اجتماع است. همه به کار او محتاجند، کارگر فقط حامی و محافظ حقوق ندارد، و الّا باید عالیترین حقوق به او تعلّق داشته باشد، اینکه در یك اجتماع یك مدیر کلّ بی‌مصرف ماهی دو هزار و سه هزار تومان حقوق می گیرد ولی یك کارگر روزی ده تومان که اگر همه روزه بگیرد می‌شود ماهی سیصد تومان، یك دستمزد ظالمانه

است. هیچ دلیلی ندارد که حقوق رفتگر نباید از سیصد تومان مثلاً بالاتر باشد و حقوق یك وزیر نباید از سه‌هزار تومان کمتر باشد، درست است که نبوغ و ابتکار و سطح عالی کار و کار فکری و مغزی ارزش بیشتری دارد ولی امتیاز آن کارها به افتخاری است که نصیب صاحبان آنها می گردد، برای رفتگر، خودرفتگری نوعی مجازات است و نباید حقوق و مزد اینها را کمتر فرض کرد. کارگران مؤسسات شخصی را غالباً با مقیاس کارهای پست اندازه می گیرند حال آنکه اگر سطح حقوق کارگر به حکم قانون بالا برود همهٔ کارگران از آن استفاده می کنند و عندالللزوم بر بهای جنس تولیدی افزوده می شود و در نتیجه از طرفی بر قوهٔ خرید طبقهٔ کارگر می افزاید و از طرف دیگر از قوهٔ خرید سایر طبقات می کاهد و فاصلهٔ طبقاتی کمتر می شود.

پس یك علت سود (سرمایه‌دار) تقلیل دستمزد است.

علت دیگر استثمار مصرف‌کنندگان است به‌وسیلهٔ در انحصار قراردادن بازارها و یا تبانی‌ها و عدم نظارت دولتها.

علت دیگر اینست که (سرمایه‌دار) از وسیله‌ای استفاده می‌کند که آن وسیله اضافه‌کار تولید می‌کند یعنی ماشین؛ و همین جهت است که بیش از هر جهت دیگری سرمایه‌داری را نامشروع می‌کند.

استثمار مصرف‌کنندگان عامل دیگر سرمایه‌داری

به‌عقیدهٔ ما بیشتر سودهای ناروای بازرگانی ناشی از استثمار مصرف کنندگان است، جنس‌های وارداتی کلاً از این قبیل است، در جنسهای صادراتی تولید کننده استثمار می‌شود و این ربطی به ارزش اضافی و شرکت بازرگان در اضافه ارزش کارخانه دار ندارد.

تضاد میان شعارهای مارکس با اصول مکتب او

سوسیالیست‌ها چنانکه قبلاً گفتیم ناچارند فروش را همیشه به‌قیمت‌واقعی بدانند و ناچارند استثمار را در ناحیه تولیدکننده بدانند و اینهم یکی‌از شاخه‌ها و فروع اصل تساوی ارزش باکار است ولی ما اصل و فرع هر دو را باطل شناختیم.

نتیجهٔ این بحث:

خلاصه اینکه هرچند سود سرمایه‌دار ازطرفی مربوط است به کمی مزد کارگر یعنی طبقهٔ تولیدکننده واز طرفی مربوط است به استثمار طبقهٔ مصرف‌کننده، ولی منبع اصلی سرمایه‌داری‌جدید ومشخص اصلی‌سرمایه‌داری جدید ماشین‌است، اگر سرمایه‌دار نه تولیدکننده‌را استثمار کند ونه‌مصرف‌کننده را، بازهم به‌واسطهٔ در اختیار داشتن ماشین قادر است سود سرشار ببرد ولی چون ماشین مظهر پیشرفت اجتماع است نمی‌تواند به‌شخص تعلق داشته باشد پس‌منبع اصلی واساسی سرمایه‌داری جدید نامشروع است.

مرز اشتراک اسلام با سوسیالیسم

در اینجا این نکته را باید یاد آوری کنیم که هر چند اسلام مالکیت فردی و شخصی را در سرمایه‌های طبیعی و صناعی (امثال زمین و ماشین‌های تولیدی) نمی‌پذیرد و مالکیت را در این امور عمومی می‌داند ولی اسلام مالکیت اشتراکی کار را نیز نمی‌پذیرد، یعنی طرفدار این اصل نیست که کار به‌قدر استعداد ومزد به‌قدر احتیاج، نمی‌گوید همه ملزمند که کار کنند و محصول کارشان به اجتماع تعلّق دارد، آری افراد می‌توانند بالاشتراك کار کنند و کار اشتراکی را انتخاب کنند همانطوری که زارعین در قدیم بالاشتراك کار می‌کردند و روی حسابی معین که مثلا دهقان چقدر ببرد و سالار چقدر و گاو چقدر، آخر کار زراعت را میان خودشان تقسیم می‌کردند، یا چند نفر بالاشتراك دیمی کاری می‌کردند یا گوسفندداری می‌کردند؛ اما مردم ملزم نیستند که هر کسی به‌قدر استعداد کار کند و به‌قدر احتیاج محصول بردارد.

پس آن مقدار از سوسیالیسم از نظر منطق واز نظر اسلام قابل توجیه است که قسمتی از سرمایه‌ها یعنی سرمایه‌های عمومی بالاشتراك

باشد و اما کار اشتراکی را که الزامی و اجباری باشد هیچگونه نمی‌توان از اسلام استنباط کرد؛ مگر اینکه در موارد خاصّی یعنی در زمینهای عمومی یا کارخانه‌های عمومی طوری باشد که کار فردی میسّر نباشد و تازه اگر هم اینطور باشد نه چنین است که مالکیّت فردی در کار نیست بلکه محصول بالتّسویه یا بالتّفاوت طبق قرارداد میانشان تقسیم می‌شود و هر فردی مالك سهم خود خواهد بود.

پس اگر مشخّص اصلی سوسیالیسم را اشتراك در سرمایه بدانیم اسلام یك مسلك اشتراکی است و اگر مشخّص اصلی آنرا اشتراك در کار بدانیم اسلام یك مسلك اشتراکی نیست. ما در فصل «اسلام، سرمایه‌داری، سوسیالیسم» مضارّ و مفاسد مالکیت سرمایه و منابع تولید را از یك‌طرف ومضار و مفاسد سلب مالکیت فردی را ازمحصول کار شخصی مفصلاً ذکر کرده و منطق اعتدالی اسلام را مشخص می کنیم.

اکنون جهت آمادگی برای ادامه بحث یك‌بار مطالبی را که در این بخش گفتیم خلاصه می کنیم:

الف ـ مشخّص و فصل مميّز رژيم اقتصادی جديد يعنی رژيم بعد از رژيم فئوداليسم، خريد و فروش و تجارت با نيروی کار نيست آن‌طور که‌سوسياليستها ـ وشايد ديگران هم ـ ادعا کرده‌اند بلکه مشخّص اصلی ماشين يعنی اختراعی که تنها ابزار کار انسان نيست بلکه‌مثل خود انسان به‌وجود آورندهٔ کار و منبع کار است به مقياس صدها برابر انسان.

ب- فرضاً که تساوی ارزش و کار را بپذیریم قدرت ایجاد ارزش یك چیز تابع میزان ارزش خود آن چیز نیست یعنی قدرت ایجاد کار یك چیز مساوی، با مقدار کاری که انسان روی آن انجام داده نیست. خواه آن چیز یك جسم زنده باشد یا یك جسم مرده، البته هر کدام به یك دلیل.

ج- سوسیالیسم مارکس واژگونه است.

د- شعارهای مارکس ضدسرمایه‌داری است اما اصول و منطق مارکس سرمایه‌داری را تطهیر و تقویت می‌کند

ه- برهان ارزش اضافی مارکس بر فرض صحت، سود سرمایه‌دار را نامشروع جلوه می‌دهد و ماشین را وسیله مشروعی برای کارفرما که سود ببرد نمی‌داند اما دلیلی ندارد که چرا ماشین که با پول مشروع یك نفر پولدار احیاناً (مانعی ندارد که کسی با پول مشروع خود ماشینی بخرد) خریده شده باید از ملکیت شخصی او خارج شود و به مالکیت جمع در می‌آید. خود مارکس مالکیت شخصی را اگر مولود کار باشد مشروع می‌داند.

و- از نظر ما دلیل بر مالکیت اشتراکی چیزی آنست که آن چیز را فرد به وجود نیاورده است، طبیعت به وجود آورده یا اجتماع آن را به وجود آورده است و هیچ یك از این دو بخاطر یك شخص معیّن هم به وجود نیاورده‌اند. یعنی فرد با آن چیز نه رابطهٔ فاعلی داشته باشد و نه رابطه غائی.

ز- ماشین مظهر تکامل اجتماع است و هیچ فردی را به تنهائی

نمی‌توان مخترع و متبکر آن شمرد ، از اینجهت هم با ابزار دستی متفاوت است و هم با آثارهنری و تألیفات ودفاتر شعر.[در اینجا این سئوال مطرح می‌شود که وسائلی همچون ساعت و یا رادیو وازاین قبیل که مطابق این ضابطه با کار فردی قابل تولید نبوده و ثمرهٔ دهها و بلکه صدها سال تجربهٔ هزاران دانشمندان و مبتکرمی باشند چطور؟ آیا آنها هم قابل تملّك فردی نیست ؟ ضابطهٔ بعدی که به نقش مولّد ماشین اشاره می کند و روشن می‌سازد که منظور از ماشین دراینجا آن گونه‌ابزاری است که خود جنبهٔابزاری‌نداشته و بلکه جنبهٔ مولّد و زاینده دارد.]

ح- ماشین جانشین انسان است در کار، نه یك ابزار انسان برای تولید . ماشین مولّد است نه ابزار تولید. اختراع‌ماشین ایجاد کار قابل خرید و فروش نیست، ایجاد منبع ایجاد کار است وازاین جهت هم با ابزار دستی متفاوت است.[1]

۱- [دراینجا اشکال دیگری ممکن است مطرح شودکه علاوه بر ماشین‌های ابزاری، امروزپیشرفت تکنیك کار را به‌جائی رسانیده که‌امکان ساخت ماشین‌های تولیدی کوچك نیز فراهم‌شده است به‌طوری‌که افراد می‌توانند درمنازل خود از این ماشینها بهره‌مند شوند مثلا ماشین‌های بافندگی کوچك خانگی ویا ماشین‌های تهیهٔ لبنیات خانگی و امثال اینها پاسخی که ازاین اشکال می‌توان داد اینکه:]

[بحث‌استاد شهید یك‌بحث کلّی فلسفی است ونتیجهٔ آن تنها اینست که ماشین‌های مولّد باید متعلّق به جامعه باشد ولی این بحث ناظر به ←

ط- سوسیالیسم به‌معنی مالکیت اشتراکی سرمایه از لحاظ ماشین،مخصوص عصر جدید است ولی از لحاظ طبیعت در قدیم نیز می‌توانسته وجود پیدا کند[1] برخلاف نظر سوسیالیست‌ها.

[کیفیت تحقق این مالکیت که ازچه طریق انجام شود، نمی‌باشد. بدین]
[معنی که مثلا درمورد ماشین‌های مولد سنگین وعظیم که تعداد آنها در]
[جامعه محدود است طبیعی است که تنها راه کمك جامعه دخالت دولت و]
[ملی کردن کارخانجات مزبور می‌باشد لکن اگر وضع صنعتی و تکنیکی به]
[شکلی شدکه برای هرفرد امکان تملك ماشین‌مولد بود وهمه توانستنددر]
[خانه‌ها ویاکارگاه‌های خود ازماشین تولیدی‌خاصی بهره‌مند شوند طبیعی]
[است که دراینجا توزیع حق جامعه بطورمستقیم صورت گرفته وهمهٔافراد]
[ازثمرهٔ ترقی علمی وفرهنگی جامعهٔ بشری مستقیماً بهره‌مند گردیده‌اند و]
[نیازی‌به‌دخالت واسطه به‌نام دولت نمی‌باشد، بلکه افراد هریك‌به‌تناسب]
[نیاز خود ازیك جنبه از این ترقی تکنیکی استفاده می کنند مثلا یك نفر]
[کفاش ازیك ماشین‌کوچك تولیدی درکفاشی خود استفاده می کند و یك]
[نفرلبنیات‌فروش ازماشین‌کوچك متناسب باحرفهٔ خود ویك بافنده‌ازماشین]
[مربوط به‌حرفهٔ خودو‌به‌این ترتیب محصول علمی‌جامعه مستقیماً وبه‌تساوی]
[توزیع گردیده است.]
[ولی درمورد ماشین‌های مولّد بزرك وکارخانجاتی که به‌تعدادکمی]
[درهرجامعه مورد نیاز وقابل‌بهره‌برداری است چون‌ثمره و محصول ترّقی]
[تکنیکی جامعه متعلق به‌کلیهٔ جامعه می‌باشد ونه به معدودی سرمایه‌دار.]
[بنابراین برای‌حفظ حقوق‌اجتماع، دولت‌می‌بایست مالکیت این‌واحدهارا]
[رأساً به‌عهده گرفته ودرآمد حاصله‌را به‌مصرف کلّ جامعه برساند.]

۱- رجوع شود به‌فقه ومدارك حدیثی راجع به‌انفال درخاتمهٔ کتاب خمس وهمچنین رجوع شودبه‌کتاب «احیاء الموات والمشترکات» در فقه، ودرکتب حدیث باب احیاء موات احادیثی‌که وارد شده است درموضوع مشترکات ازقبیل آب و آتش وعلف.

ی ـ اشتراکیت در کار بهیچوجه صحیح نیست. اشتراك در کار همان است که در فقه اشتراك در ابدان گفته می‌شود (شرایع ـ وسیلة النجاة سیّد) (۱)

۱ـ مطابق آنچه از کتب فقه، «کتاب الشرکة» استفاده می‌شود، شرکت یاقهری است یا اختیاری.

شرکت قهری آنست که به‌سببی غیر اختیاری مثل موت مورث پیدا شود. شرکت اختیاری آنست که موجب شرکت اختیاری باشد، این نیز بردو قسم است. گاهی عقد برامری واقع می‌شود که لازمه‌اش اشتراك چند نفر درعین یامنفعت یاحق یادین خاصی است مثل خریدن چند نفر بالاشتراك مالی را برذمه ویا فروختن عین مشترکی را به عین دیگـر وامثال اینها؛ و گاهی مفاد ومقتضای خود عقد شرکت است وشرکت اصطلاحی فقه همین است.

موجب شرکت قهری سه چیز است: ارث، حیازت بـالاشتراك و امتزاج.

در شرکت عقدی این بحث است که آیا معاطاة کافی است یا نه والبته کافی است. شرکت عقدی درعصر ما فوق‌العاده اهمیت پیداکـرده و انواعی پیداکرده است. شرکت‌های تضامنی وغیر تضامنی به وجود آمـده است واحیاناً مسائل نوی درآن پیدا می‌شود.

فقها شرکت عقدی را چهار نوع فرض می‌کنند ومدعی هستند فقط یك نوع آن صحیح است، ۱ـ شرکت عنان یاشرکت درسرمایه ۲ـ شرکت ابدان یاشرکت درکار ۳ـ شرکت وجوه یاشرکت دراعتبار ۴ـ شرکت مفاوضه یاشرکت درجمیع شئون فعالیت مالی

فقها فقط قسم اول‌را صحیح می‌دانند.

مسئلهٔ مالکیّت

[حال باید به قسمت دوم بحث یعنی مسئله مالکیت بپردازیم و]
[پیش از آن برای حضور ذهن مجدّد، خوانندگان را به معانی مالیّت]
[و ثروت و نیز به عوامل ایجاد مال و ثروت توجه می‌دهیم.]

یادآوری تعریف ثروت

[گفتیم که:] [1] ثروت یا مال عبارت است از هر چیزی که یکی از حوائج طبیعی یا اعتباری، ضروری یا تجمّلی بشر را بر آورد. (ولی به‌عقیدهٔ بعضی مال یا ثروت عبارت است از چیزی که بشر آنرا با کار به‌وجود آورده است.) همانطور که در فقه گفته شده است لازمهٔ ثروت بودن و مالیّت، مملوکیّت نیست، زیرا ممکن است مالی تصاحب نشده باشد، یا آنکه از نوع اموالی باشد که منافعش به‌عموم تعلّق داشته باشد، مانند اراضی «مفتوحه‌عنوه» یا به طبقهٔ خاصّی تعلّق داشته باشد، مانند اوقاف. از آن‌طرف ممکن است چیزی مملوك باشد ولی به‌علّت کافی نبودن برای رفع احتیاج بشر به‌واسطه خُرْدی، مال و ثروت شمرده نشود، مانند یك حبّهٔ گندم، بر حبّهٔ گندم آثار مملوکیّت ممکن است

---

[1]- [مطالب این قسمت تا ص ۱۲۶ از ورقه‌های «اسلام، سوسیالیسم،]
[سرمایه‌داری» از صفحات ۱-۶ نقل گردیده است.]

بار شود، دیگران بدون رضایت صاحب آن حقّ اتلاف و تصرّف در آن ندارند، امّا چون مالیّت ندارد و قابل خرید و فروش نیست و به‌اصطلاح دارای «ارزش» نیست و قابلیت مبادله ندارد، لهذا می‌توان گفت ضمان آور نیست، مصداق «مَنْ اَتْلَفَ مالَ الغَیْرِ فَهُوَ ضامِنٌ» «عَلَی الیَدِ ما أخَذَتْ حَتّی تُؤَدّیَ» ([بموجب این قواعد هر کس مال] [دیگری‌را ازبین ببرد باید ضمان وغرامت آنرا بپردازد ودرمانحن] [فیه چون مالیّت ندارد و قیمتی ندارد اگر نابود شود تاوان و] [غرامت‌هم‌ندارد]) [اکنون‌باتوجه به‌مفهوم ثروت بایددید که اصولاً ثروت چگونه در جهان ایجاد می‌شود].

عوامل تولید ثروت:

عامل تولید کنندهٔ ثروت گاهی یك چیز، و گاهی دو چیز و گاهی سه چیز می‌باشد. به این ترتیب:

الف- ثروتهائی که فقط طبیعت در تولید و ایجاد آن دخالت دارد، مانند میوه‌های جنگلی، گلهای صحرائی، گیاهان دوائی و علفهائی که به درد حیوانات اهلی می‌خورد.

ب- ثروتهائی که طبیعت به‌علاوهٔ کار و کوشش انسان درایجاد آنها دخالت داشته است. مانند درختی که به‌دست یك انسان کاشته می‌شود، تخم یك درخت یا قلمهٔ درخت دیگر را در زمین می کارد و درخت می‌شود. این درخت محصولی است از قوای طبیعت و کوشش انسانی که‌قصد تولیدداشته است.از این قبیل است‌دام‌داری، مرغ‌داری وامثال اینها، البته تولید فرزند حیوانات باشیرخود آن‌ها

می‌توان گفت که صرفاً مولود طبیعت است و انسان در تولید آنها دخالت ندارد و در عین حال با قسم اوّل این تفاوت را دارد که کوشش انسان در حفظ و نگهداری فرزند حیوان دخیل است.

ج- ثروتهائی که از طبیعت به علاوهٔ کار به علاوهٔ سرمایه[1] که خود محصول کار و طبیعت است، به‌وجود می‌آید. از این قبیل است محصولات کشاورزی ماشینی وحتی غیر ماشینی و همچنین منسوجات، کفش، داروهای شیمیائی، قند، شکر، نان و . . .

آیا ممکن است بدون دخالت طبیعت، تنها با کار، یا با کار و سرمایه ایجاد ثروت کرد؟ البته نه؛ زیرا ثروت بالاخره یا مادّه‌ای است از مواد ساخته شدهٔ طبیعت و یا امری که به‌طبیعت تعلّق دارد مانند امتیاز تألیفات علمی و ادبی و یا امتیاز اختراعات و اکتشافات. آیا ممکن است تنها طبیعت و سرمایه، تولید ثروت کند و کار هیچگونه دخالتی نداشته باشد، ظاهراً هنوز چنین وسیله‌ای برای بشر پیدا نشده است و شاید به‌این نحو که حتی اگر سرمایه (کارخانه) احتیاج به‌مدیر و مراقب و متخصّص نداشته باشد هرگز تحقّق نخواهد یافت. ولی به‌معنی این که تمام کارهای تولیدی را سرمایه (کارخانه) انجام دهد، و کار، تنها همان باشد که صرف امور تخصّصی یا غیر تخصّصی می‌شود البته امری ممکن است. و هر چه صنعت پیشرفت می کند از دخالت مستقیم

۱- در اینجا مقصود از سرمایه، مطلق ابزار تولید است نه سرمایه به معنی خاص آن.

کار و کارگر در تولید کاسته می‌شود و بردخالت سرمایه افزوده می‌گردد.

[پس از این مقدمات به بررسی مسئله مالکیت می‌پردازیم ابتدا مسئله را تا حدی از جنبهٔ فلسفی تحلیل می کنیم]

مالکیّت از نظر فلسفی [1]

مالکیّت چیست؟ برای اینکه ماهیت[2] مالکیت را به‌دست آوریم اول وضع آن‌را در میان بشر جستجو می کنیم.

اوّلاً می‌بینیم بشر میان خود و بعضی اشیاء رابطهٔ خاصّی قائل است کـه آن رابطه را میان شخص دیگر و آن شیء قائـل نیست، معمولاً این رابطه را در جائی قائل‌است که خود، آن شیء را بوجود آورده و یا ازچنگال طبیعت بیرون آورده و یا آن‌را پیدا کرده است و در این حالات خود را از دیگران نسبت به آن شیء أولیٰ ومقدّم می‌داند. یك خصوصیت دیگر این است که این رابطه را قابل سلب و تبدیل می‌داند[3].

۱ــ [مطالب این‌قسمت ازیادداشتهای «اسلام،سوسیالیسم، سرمایه‌داری» نقل گردیده است.]

۲ــ [منظور تعریف‌مالکیت‌است که مجازاً به‌ماهیت تعبیر شده‌است.]

۳ــ [اگر خصوصیت اول(حق‌اختصاص) را به‌منزلهٔ جنس‌در‌تعریف مالکیت اخذ کنیم، خصوصیت دوم به‌منزلهٔ «فصل» وجدا کنندهٔ میان‌حقّ و ملك می باشد. چه‌آنکه درحق‌هم اختصاص‌هست ولی‌قابلیّت تبدیل‌نیست.]

این طرز عمل و همچنین وضع لغت خاص در این زمینه دلیل براین است که بشر تصور خاصّی در این زمینه دارد. اینجاست که جای تحقیق فلسفی در بارهٔ چگونگی این تصوّر است. بعضی به همین مقدار قناعت می کردند و می گفتند که مالکیّت یك امر اعتباری است، اما از آنجا که ثابت شده است اعتبار به معنی اینکه انسان تصوری را از خود اختراع کند محال است پس باید دید اوّلاً به چه دلیل اعتباری است؟ و ثانیاً حقیقت اعتبار چیست؟ ثالثاً مالکیّت چگونه اعتبار شده است؟

امّا اینکه بشر با قرارداد مالکیت را اثبات یا سلب یا تعویض می کند دلیل بر اعتباری بودن آن است. ولی اعتبار چیست؟

[در اینجا قبل از اینکه به ادامهٔ بیانات استادشهید بپردازیم]
[چون آن مرحوم این قسمت از بحث را بسیار به اجمال و به طور]
[اشاره بیان فرموده اند و با توجه به اهمیّت این مقدّمات که اگر به]
[آنها توّجه نشود بسیاری از نتایج ناقص مانده و قابل فهم نخواهند]
[بود لذا به اختصار سخنی از حقیقت اعتبار می رود.]

در حقیقت اعتبار

[«اعتباری» معمولاً در مقابل حقیقی گفته می شود و این در اصطلاح]
[فلسفه به معانی گوناگون به کار می رود. از این معانی مختلف، دو مورد]
[مربوط است به تصوّرات اعتباری و حقیقی و یك مورد راجع است به]
[قضایا. (البتّه حقیقی در مقابل وَهمی و خیالی مانند سیمرغ و شانس]
[نسبت به درخت و کوه و ... و نیز اعتباری در مقابل اصیل همچون]
[ماهیت در مقابل وجود، نیز اصطلاح گردیده است که توضیح آنها]

[خارج از بحث ماست)]
[مورد اوّل تصوّرات حقیقی و اعتباری مربوط است به تصوّراتی]
[که مستقیماً توسّط یکی از حواسّ ظاهری یا باطنی از عالم خارج]
[اخذ گردیده و در اصطلاح فلسفه در قالب مقولات طبقه‌بندی شده]
[وهمه از تقسیمات ماهیّات خارجیّه می باشند. مثل تصوّر کوه، درخت،]
[آب، رنگ‌های مختلف، زمان، مکان، مزه‌ها و . . . اینها تصوّرات]
[حقیقی و هریك مربوط به یك جنبه ازماهیّات خارجی هستند که]
[توسط حواسّ به‌ذهن سپرده شده‌اند.]
[و در مقابل، یك دسته تصوّرات عامّ تر قرارداد که مستقیماً]
[توسّط خواسّ از ماهیّات خارجی اخذ نشده وقابل انطباق بر آنها]
[نمی باشندبلکه محصول فعالیّت عقلانی انسان برروی تصوّرات دستهٔ]
[اوّل بوده و معقولات ثانیه نام دارند و اینها همه از شئون ومراتب]
[و«نحوهٔ وجود»اشیاء محسوب می شوند، مانند خود مفهوم وجود،]
[عدم، وحدت، کثرت، علّت، معلول .. . این دسته تصوّرات گرچه منشاء]
[انتزاع خارجی دارند و نیز قابل صدق بر ماهیات خارجیّه هستند]
[ولی خود مستقیماً ما بازاءِ عینی نداشته و به این جهت اعتباری]
[نامیده می شوند. این گونه تصوّرات اعتباری بدون دخالت اراده وبه]
[طور طبیعی توسّط دستگاه عقلانی در برخورد با جهان خارج برای]
[ذهن انسان حاصل می شود.]
[مورد دوم کاربرد اصطلاح اعتباری، درمفاهیمی است که اگرچه]
[آن‌ها نیز هم‌چون مفاهیم دستهٔ اول ما بازاءِ خارجی ندارند لکن]

برخلاف اعتباریات دستهٔ اوّل از شئون و مراتب و نحوهٔ وجود اشیاء نبوده و لذا قابل صدق برماهیّات خارجیّه نیز نمی‌باشند. این تصوّرات فقط درزمینهٔ یکی از حاجات عملی انسان، از سوی دستگاه ذهن و غریزهٔ بقاء در انسان جعل گردیده و به مثابهٔ یک تصوّر حقیقی به کار گرفته‌شده‌اند. حال یا این زمینهٔ عملی کاملاً فردی بوده ودر مرتبهٔ قبل‌ازتعلّق فردبه اجتماع قرار دارد(اعتبار حُسْن وقُبح، متابعت از علم و ...)و یا در مرتبه وجود اجتماعی انسان مطرح میگردد(اعتبار ریاست ومرئوسیّت، اعتبارامر و نهی، مِلْک و ..)

کاربرد سوم اعتباری، همان‌معنای‌دوم است در هیئت تصدیق وقضیّه.

قضیّهٔ حقیقی آن چنان قضیّه‌ای است که صرف نظر از صادق یا کاذب بودن، قابلیت تحقّق در خارج را داشته باشد. یعنی درقضیهٔ حقیقی لزوماً نباید موضوع و محمول از تصوّرات حقیقی (درمقابل وهمی و خیالی) تشکیل شده باشد بلکه ملاک‌در حقیقی بودن‌همان قابلیّت تحقق خارجی است، مثلاً درخت و سنگ‌و ماه و خورشید و خدا و روح از مفاهیم حقیقی و سیمرغ و غول و دریای طلا و شانس و همای سعادت و ... از تصوّرات وهمی و خیالی است ولی همهٔ اینها می‌توانند موضوع و محمول قضایای حقیقی واقع شوند.

مثلاً قضایای: درخت وجود دارد، خورشید سنگ است، خدا وجود دارد، روح‌وجوددارد، شانس وجوددارد، وسیمرغ‌همای‌سعادت است، که همهٔ این‌قضایا به‌لحاظ این که خبر ازوجود و یا عدم یک یا چند واقعیّت در خارج می‌دهند حقیقی محسوب می‌شوند. اگر چه که از لحاظ صحّت خبر و درستی آن که آیا واقعاً در خارج

[چنین است یا نه، ممکن است هر یک صادق یا کاذب باشند و یا یک]
[قضیه از لحاظ یک عدّه صحیح و صادق و از نظر گروهی دیگر باطل]
[و کاذب باشد. مثلاً قضیّهٔ خداوجود دارد از نظر الیهّون حقیقی ترین]
[قضایا و از نظر ماتریالیست ها خبری نادرست است، و وجود سیمرغ یا]
[شانس و اقبال از نظر بعضی مردم امری موهوم و باطل و از نظر]
[گروهی دیگر مسئله ای یقینی به شمار می رود و البتّه برای رسیدگی]
[به صحّت و سقم ادعّای هر گروه باید به بررسی دلائل آنها بر اثبات]
[نظر یهٔ خود (اعّم از دلائل حسّی و تجربی یا عقلی) پرداخت.]
[در مقابل این دسته قضایا، پاره ای دیگر از قضایا قرار دارند که متضمّن]
[بیان یک خبر و توصیف یک واقعه از عالم واقع نبوده بلکه محتوای آنها]
[انجام یک خواسته و میل درونی و نفسانی، فردی یا اجتماعی، اخلاقی یا]
[مذهبی یا سیاسی و... است. در اینگونه قضایا اگرچه موضوع و محمول]
[از مفاهیم حقیقی تشکیل شده باشد ولی در مصداق واقعی خود بکار نمیرود.]
[یعنی انسان بیکی از خواسته ها و دواعی نفسانی خود که مایل بتحقّق آن]
[است، صورت یکی از مفاهیم حقیقی خارجیه را نسبت داده و آثار آن]
[مفهوم را از تحقّق آن داعی نفسانی جستجو میکند. طبیعی است بار]
[کردن آثار مفاهیم حقیقی بر مصادیق غیر واقعی آنها زمانی جنبهٔ عقلائی]
[خواهد داشت که میان مصداق حقیقی و اعتباری یک نحو مشابهت]
[و سنخیّت و ملاک مشترکی در کار باشد و همین وجه امتیاز اعتبارات]
[شاعرانه از عاقلانه است.]
وجه اشتراک اصلی و عمومی در مورد هر سه معنا که به]
[واسطهٔ آن اطلاق اعتباری با آنها از صرف اشتراک لفظی خارج میشود]

[این است که در تمامی این موارد، امور اعتباری دارای ما بازاء عینی]
[مستقیم در خارج نبوده و توسّط حواّس انسان مستقیماً از خارج]
[اخذ نگردیده‌اند؛ و در مقابل آن‌ها امور حقیقی مستقیماً دارای]
[مصادیق عینی هستند، و یا همچون قضایای حقیقی ـ صرف نظر از صدق]
[و کذب آنها ـ از تحقّق یک واقعیّت عینی خبر می‌دهند.]
[پس اگر مفاهیم اعتباری خود مستقیماً از خارج به دست]
[نیامده‌اند و از طرفی ذهن نیز بنا به اصول مسلّم فلسفی از پیش خود]
[هیچ تصوّری نداشته و هرچه دارد از خارج به دست آورده است]
[بنابر این مفهومی که از خارج اخذ نشده باشد اساساً نمی‌تواند در]
[ذهن موجود باشد. لذا تنها راه برای وجود مفاهیم اعتباری و کلیهٔ]
[مفاهیم غیر حقیقی دیگر (نظیر وهمیّات و امور خیالی) آن است که]
[این مفاهیم باید از روی یکی از تصوّراتی که ذهن از خارج اخذ]
[نموده، نقّاشی و کپیّه شده باشد. در مورد اعتباریّات، ذهن نسبتی]
[را که میان حقایق خارجی است در نظر گرفته و هرجا که میان]
[خود و خواسته‌هایش خواهان چنان رابطه و آثاری باشد وجود آن]
[حقیقت خارجی را فرض و «اعتبار» می کند، و خلاصه اینکه:]

هیچ امری اعتباری بدون امر حقیقی یافت نمی‌شود.

[خصوصیّت دیگر امور اعتباری که ویژگی اعتبارات عملی]
[انسان است آن که اساساً مفاهیم اعتباری در رابطه با نیازهای عملی]
[انسان تکوین یافته‌اند. یعنی نفس یا طبیعت انسان به جهت احتیاجاتی]
[که در جهت بقا و کمال وجود خود احساس می کرده، و نیز چون]

[راه دست‌یابی به کمال در برخی از انواع موجودات و قدر متیقّن]
[در نوع آدمی از طریق توسعهٔ علمی و خلاصه به واسطه و باابزار]
[صورعلمیّه صورت می گیرد، به‌طوری که بافرض نفی علم، بشر قادر]
[به انجام هیچ یك از افعال لااقلّ ارادی خود نمی‌باشد چه که هر]
[فعل ارادی موکول به اراده و آن هم موکول به تصوّر موردفعل]
[و نیز تصوّر نیاز و انگیزهٔ فعل و نیز تصوّر جبران نیاز و رسیدن]
[به مطلوب توسط فعل، و آنگاه این سه تصوّر را به یکدیگر ربط]
[دادن و وجوب‌صدور فعل راخواستن‌می‌باشد که همهٔ اینها درظرف]
[شعور و آگاهی انسان صورت می گیرد وباحذف آن کلیّهٔ افعال]
[ارادی منتفی‌خواهد بود. خلاصه چون راه کمال انسان از کانال]
[اندیشهٔ اومی گذرد لهذانفس یاطبیعت آدمی برای‌رفع احتیاجات‌و]
[نقص‌وجودی‌خود که‌همان‌معنای‌تکامل‌فردی‌است، یك‌سلسله مفاهیم]
[حقیقی‌را درغیرمورد و مصداق حقیقی خود و فقط به‌ملاحظهٔ وجود]
[ملاك مشترك تطبیق و به تعبیر فلسفی «اعتبار» می‌نماید و منظور]
[از این عمل صرفاً راه انداختن کار خود و برطرف کردن]
[یك دسته‌حاجات عملی‌می‌باشد.مثلاً مفهوم عمومی حُسْن‌وقبح‌یکی]
[از اعتبارات‌اولیّهٔ قبل از اجتماع بوده وانسان بربسیاری ازاعمال]
[خودصفت حَسَن و قبیح رانسبت می‌دهد تاآنجا که مدتّها دربین]
[متکلّمین‌مابحث درگیربود که‌آیا حُسْن‌وقبح امورذاتی آنهاست]
[و یابه‌جعل خداوند اموزعالم حَسَن یاقبیح گردیده‌اند ودنبالهٔ آن]
[بحث‌هنوزهم‌جریان دارد؛ وحال آن که حلّ واقعی مشکل‌درتفسیر]

[صورت مسئله است که باید بایك روانشناسی فلسفی ریشهٔ پیدایش]
[مفهوم حُسْن وقبح را جستجو کرد و آنگاه در خواهیم یافت که این]
[صفت در رابطه با حاجات عملی انسان وضع گردیده و هیچ گونه]
[اصالت وواقعیّتی فی نفسه ندارد وبلکه امور حَسَن وقبح را بایدبا]
[معیاری دیگر که همان میزان اصالت و درجهٔ واقعیت خواسته های انسان]
[و اینکه این خواسته ها درچه محدوده ای از وجود آدمی قراردارند]
[مورد بررسی و سنجش قرار داد.
[همچنین اعتبار ریاست ومرئوسیّت که از اعتبارات عامّهٔ بعد]
[از اجتماع می باشد ویا اعتبار حرمت و نهی و یا اعتبارات محدودتر]
[اجتماعی همچون همسری و زوجیّت و . . . مسلماً وقتی به کسی]
[در میان یك جمع «رئیس» گفته می شود منظور آن نیست که او]
[واقعاً «سر» آن ها و آن ها اندام و اعضای او هستند، بلکه آنچه مورد]
[نظر است تبعیّت دیگران از رئیس خود می باشد که نفس برای رسیدن]
[به این خواسته تبعیّت از روی یکی از واقعیّات تقلید کرده و]
[چیزی درست کرده به نام «ریاست». ذهن ما در بدن حیوانات «سر»]
[(رأس) آنها را دیده که به بقیهٔ اعضا فرمان می دهند و بعد از این دریافت،]
[خواستهٔ خود را ضمن مفهوم و کلمهٔ ریاست اعمال نموده و از آن پس وقتی]
[می گویند کسی رئیس است انگار که واقعاً او یك چیزی هم علاوه]
[بر وجود واقعی خودش هست و همین گونه است در کلیّه این قبیل]
[اعتبارات.]
[خلاصه، مطابق این ویژگی:]

اعتبار مالکیت

یك مفهوم اعتباری همیشه در زمینهٔ عمل انسان و برای انجام یك خواسته از خواسته‌های او وضع شده، به نحوی که اگر آن خواسته تغییر کند و یا از میان برود دیگر آن مسئلهٔ اعتباری، لغو و بی‌خاصیّت خواهد بود. نظیر بسیاری از عناوین دینی و اخلاقی و سیاسی و اجتماعی که همگی در جهت انجام یك سلسله اهداف عملی معنا و فایده دارند. و برخلاف آن، مفاهیم حقیقی، صرف نظر از اعمال انسان و وجود او، دارای ارزش و قابل بررسی می‌باشند.

با مقدّمات فوق اکنون معنی این سخن که مالکیّت یك امر اعتباری است روشن می‌شود، یعنی طبیعت انسان با قوای مختلفی که در جهت رفع حوائج خود دارد برای کامل‌تر شدن و یا بقای خود یك سلسله اشیاء و امور دیگری را برای خود لازم تشخیص می‌دهد و پس از این تشخیص، «فرض» می‌کند که آن اشیاء و امور هم مختصّ وی و دنبالهٔ وجود و «ملك» او یند و همان طور که از وجود همهٔ قوای خود می‌تواند استفاده کرده و کسی حق تعرّض در آن ندارد این نسبت را میان خود و آن اشیاء نیز برقرار کرده است. پس نسبت مالکیت یك نسبت حقیقی مانند نسبت علیّت و معلولیّت نبوده و بلکه نسبتی است که برای رفع برخی از حوائج خاصّ وضع شده و به همین جهت وقتی که حاجت قوی‌تری پیدا شد انسان این نسبت موجود میان خود و امور خارجی (مملوك خود) را با نسبت دیگری که متعلّق به شخص دیگری است مبادله می‌کند؛ و همین قابلیّت مبادله و تغییر می‌رساند که این نسبت یك امر حقیقی مانند رابطهٔ علیّت نبوده بلکه اعتباری است. حال به

[ادامه بیان استاد می‌پردازیم]

البته امور اعتباری همواره به‌منزلهٔ کپیه و فرد ادعائی حقایق می‌باشند، اما اینکه مالکیت چگونه اعتبار شده است باید دید انسان در طبیعت چه مالکیتهای حقیقی و واقعی را دریافته که از روی آن مالکیت اعتباری را اعتبار کرده است؟

مفهوم مالکیت اعتباری ازچه حقیقتی اخذگردیده است

آنچه انسان در دنیای واقع از لحاظ مالکیت دریافته است مالکیتی است که میان خود و افعال و قوا و اعضای خود یافته است، انسان فکر خاصی رااز خودمی‌داند زیرا واقعاً وجود آن‌فکر متکی و مستند به اوست،اگر او نبود آن فکر هم نبود،همچنین است رابطه‌ای که میان خود و اعضای خود درك می کند

انسان نظیر این ارتباط را میان خود و محصولاتی که صرفاً محصول طبیعت است،یا محصول کار و طبیعت است، یا محصول کار و سرمایه و طبیعت است فرض می کند و در عالم فرض و اعتبار وجود خود را گسترش و توسعه می‌دهد و با قرارداد اجتماعی آنرا معتبر می‌شمارد.

اثر این اعتبار بهره بردن و استفاده کردن و به مصرف‌رساندن است بدیهی است که مالکیّت، حقّ بهره بردن و استفاده و به مصرف رساندن‌ثروت و مال را به مالك اختصاص می‌دهد.اینجاست که پای حیات و منافع دیگران وبه عبارت دیگر پای عمل و زندگی به‌میان می‌آید.اینجاست که باید دید از نظر سعادت بشر چگونه باید نظر

داد؛[در این زمینه در آینده سخن خواهیم گفت]

پس از این فرض و قرارداد بشر برای خود نسبتی با بعضی ثروتها قائل می‌شود که معتقد است این نسبت میان آن ثروت و دیگران نیست. به‌موجب این نسبت به‌خود اجازه می‌دهد که‌هر گونه تصرفی در آن ثروت بکند آنرا به مصرف خود یا دیگران برساند و یا احیاناً آن‌را تلف کند ومعدوم نماید.

مالکیت ممکن است فردی‌باشد، ممکن است جمعی و اشتراکی باشد. یعنی می‌توان فرض کرد که‌فقط یك‌نفر مالك ثروتی باشدوفقط او حق داشته باشد از آن استفاده ببردو هم ممکن است عدّه‌ای‌یاهمهٔ افراد بالاشتراك مالك ثروتی باشند و بالاشتراك از آن بهره ببرند. زائد است که در مورد مالکیت بالاشتراك بحث شود که آیا ماهیّت مالکیّت بالاشتراك عبارت است از مالکیّت جمیع افراد یا مالکیّت جامعه واجتماع، در صورت اوّل باید چنین فرض کرد که بامردن هر فردی مال او به سایر افراد منتقل می‌شود، سایر افراد بالسّویه وارث او هستند، ولی‌در صورت‌دوم مالك‌همیشه زنده است، مگر اتفاقی‌بیفتد که آن اجتماع یا اجتماع بشری از ریشه منقرض و معدوم گردد.

اصل مالکیّت در غریزهٔ بشر و حیوان

اولویّتی که انسان‌برای خود نسبت به‌اشیاء خاصّی قائل است غریزی بشر است بعضی حیوانات‌نیز چنین اولویتی را به‌حکم غریزه درك می کنند حیواناتی که جفت زندگی می کنند و آشیانه دارند نسبت به جفت و آشیانهٔ خود چنین احساس غریزی دارند، و نسبت‌به

آشیانه وجفت دیگران احساس مخالف دارند، کودکان نیز نسبت به اسباب بازی‌های خود این چنین هستند، اما درعین حال نمی‌توان گفت حیوانات مالکیّت را اعتبار کرده‌اند، [درواقع به لسان فلسفی ومطابق] [فرمایش حضرت علاّمه طباطبائی مدّظله العالی باید گفت اصل اختصاص] [یعنی قائل شدن نسبت و حقّ خاص" برای خود در بعضی اشیاء یك امر] [غریزی و از اعتبارات قبل الاجتماع است واصل مالکیت یعنی اعمال] [اصل اختصاص دربعضی موارد ویژه که قابلیت نقل وانتقال وتحویل] [و تحوّل و تملیك و تملك را دارا می‌باشند واین محدوده از اختصاص] [که مالکیت نامیده می‌شود از اعتبارات بعدالاجتماع می‌باشندولی] [در هرحال و صورت چه‌در اعتبار اصل اختصاص قبل‌الاجتماع وچه] [در اصل مالکیت بعدالاجتماع آنجا که پای ادراك و استشعار به] [«مفهوم اختصاص» و «حقّ اولویّت» و یا «مالکیت» درکارمی آیدچون] [این آگاهی و استشعار در قالب مفاهیم کلّی ممکن است قطعاً از] [ویژگیهای اختصاصی انسان و خارج از قلمرو حیوانات است.] اعتبار از مختصات انسان است، آنها [حیوانات] تصور کلّی ومشخّص ازمالکیت ندارند، اعتبار در زمینهٔ تصورات کلی است.

توسعهٔ مالکیت فردی و غریزی به مالکیتهای جمعی و قراردادی

تاحدودی که دامنهٔ مالکیت محدود به اشیائی است که انسان خود آنهارا ساخته است یا از طبیعت به‌دست آورده است بحثی نیست ولی انسان موجود اجتماعی است، این موجود اجتماعی از طرفی نیاز به‌مبادله ومعاوضه دارد، (وبقول ابن‌سینا به معاوضه و معارضه). اشیاء

از یکی به‌دیگری منتقل می‌شود،از طرف دیگر در طبیعت موادقابل استفاده زیاد است و اگر فرضاً در ابتدا به واسطهٔ کمی جمعیّت و وفور این‌اشیاء احتیاج‌به تملّك شخصی چیزئی‌مثل‌زمین نیست،بعدها تحت انحصار قراردادن این امور به میان می‌آید،علیهذا تصاحب این سرمایه‌ها وهمچنین مبادلات لازم،به‌ناچار مقرّراتی‌را ایجاب‌می کند که وظائف اشخاص را در زمینهٔ مالکیّت وسائل عمومی معاش و در زمینهٔ مبادلات روشن کند.اینجاست که‌پای‌حقوق موضوعه وموجبات قراردادی مالکیت به میان می‌آید، در ابتداءِ امر حق مالکیت همان حق طبیعی و غریزی است و موجب آن نیز همان موجبات طبیعی‌و غریزی است.

به عقیدهٔ ما موجب طبیعی و غریزی مالکیت دو چیز است :یکی‌کار و ایجاد،و به عبارت دیگر ارتباط فاعلی است و دیگر تملیك و بخشش و به عبارت دیگر ارتباط غائی است

حدود مالکیت اجتماعی را قانون تعیین می‌کند.

ولی اجتماع بشری که به قول‌حضرات،انسان مدنی‌بالطبع‌است ایجاب می کند یك سلسله مقررات موضوعه را،زیرا غریزه‌و طبیعت کافی نیست کـه حدود و حقوق انسان را از این لحاظ مشخص کند، چنان که‌درشرح نَمَط نهم «اشارات» گفته‌ایم‌معنی مدنی‌بالطبع بودن انسان این نیست که راه زندگی اجتماعی را به حکم غریزه می‌داند [بلکه بدان معنی است که کیفیت خلقت انسان خلقت در اجتماع‌وبا اجتماع است ولی دیگر چگونگی در اجتماع زیستن و با اجتماع‌به

سر بردن جزء خلقت انسان نبوده ولهذا باید با بحث و گفتگو توسط عقلا واهل درایت کیفیت مطلوب و مطلوبتر رابیابد]از این رو مالکیتها نیز مانند بسیاری مسائل دیگر مربوط به‌زندگی‌اجتماعی، باید با قانون مشخص شود.قانون باید موجبات آن‌را تعیین کند.

قانون عادلانه‌کدام است؟

اکنون ببینیم قانون باید تابع چه مقیاسی باشد؟انسان باید تابع قانون باشدو قانون باید تابع چه باشد؟قانون باید تابع عدالت باشد.عدالت چیست؟آیا عبارت است از مصلحت اجتماع و آن‌چیزی که بهتر تعادل اجتماع را حفظ کند؟یا عبارت است از مساوات یا اعطاء کلّ ذی‌حقٍ حقّه؟

[آنچه مسلم‌است این که][1] اسلام وحدت و اتّحاد می‌خواهدو مردم را به یك چشم می‌بیند ومی گوید مردم مانند دندانه‌های شانه هستند«النّاس کَأَسنانِ المُشط»امّا آیا‌این‌مساوات‌و به‌یك‌چشم‌دیدن چه مظهری دارد؟آیا فقط در آخرت واجر ومزد الهی بین‌شان‌فرقی نیست و در نزد خدا مساوی هستند(مگر به‌وسیلۀ تقوی)یا آن که در حقوق و مزایائی که در زندگی به اشخاص می‌دهد فرق نمی گذارد بین دسته‌ای و دسته‌ای؟

و اساساً اسلام که می‌خواهد مردم همدل باشند و بین آنها

---

۱ - [مطالب این‌قسمت از یادداشت‌های «اصل عدالت در اسلام» از [ص۱۲۲ تاص۱۲۶ نقل گردیده است].

تَحابُب و تَوادُد باشد (مَثَلُ الْمُؤمنینَ فِی تَوادُدِهِمْ وَ تَراحُمِهِمْ کَمَثَلِ الجَسَدِ...)

آیا با این که از لحاظ رعایت آنها و حقوق آنها متساوی نباشند ممکن است که آنها اعضای یك پیکر بشوند و آیا این از قبیل کج دار و مریز نیست؟ آیا ممکن است محروم مطلق با منعم مطلق برادر باشند؟

اسلام جِدّاً طرفدار عدالت اجتماعی است

آیا تنها ایمان و عقیدهٔ به خدا و معاد کافی است که همهٔ مردم را یك دل کند و اعضای یك پیکر کند و یا برداشتن فاصله‌ها و دیوارها و امتیازات، حتی امتیازات عنوانی و لقبی هم ـ که به منزلهٔ موانع می‌باشند و ایمان به منزلهٔ مقتضی است ـ تأثیر دارد؟ [و ضروری است]؟ البته تأثیر دارد، ایمان به خدا مقتضی اتحّاد است و برداشتن این امور به منزلهٔ رفع موانع بوده، اگر موانع رفع نشود مقتضی هم نمی‌تواند تأثیر درستی بکند، نظیر حفظ رژیم خاصّ غذائی برای تأثیر دارو در هنگام بیماری.

چرا اسلام ربا را حرام کرد، و رشوه را حرام کرد؛ آیا ممکن است با وجود این ظلم فاحش ولو آن که صورت شرعی داشته باشد که یکی دیگری را می‌درد و می‌رباید و می‌خورد، آکل و مأکول به حکم علائق معنوی یك دل و هم فکر باشند و در یك صف بایستند؟

اسلام اگر تنها به شکل یك آئین اخلاقی و مکتب پند و نصیحت بروز می کرد قادر بود که آن اتّحاد را قائل باشد لکن به صورت یك مکتب و یك انقلاب اجتماعی ظهور کرد و ناهمواری‌هائی را صاف

کرد [اسلام نه تنها با اتراف و اسراف مبارزه کرد، ارتشاء، ربا، کم فروشی گرانفروشی، بیکاری و کلّ برجامعه بودن را مخالف نظام اجتماعی خود دانست و از میان برد بلکه حتی با تبعیضات غیر مالی گوناگون اعم از رنگ و نژاد و قومیّت نیز به شدت مبارزه کرد] در اسلام حتّی با القاب هم‌مبارزه شده، خود این تبعیض یك مشکل و یك ناهمواری به وجود می‌آورد، در آیهٔ قرآن می‌فرماید:

الَّذینَ ...یُحِبُّونَ اَنْ یُحْمَدُوا بِمَا لَمْ یَفْعَلُوا فَلاَ تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ[1]

وهم درمورد القاب مذموم می‌فرماید:

وَلاَ تَنَابَزُوا بِالْاَلْقَابِ بِئْسَ الْاِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْأِیْمانِ[2]

این تفاوت در القاب مانع می‌شود که دونفر دریك صف بایستند.

معنای عدالت اجتماعی

[خلاصه] معنای عدالت [حتی درهمان حدّعدالت اقتصادی] این نیست که همهٔ مردم درمحصول رنج‌وزحمت و کار یکدیگر شریك باشند، وماننداعضای یك‌خانواده که هر کس هر چه بدست‌می‌آورد بی‌مضایقه

۱ــ آل‌عمران ۱۸۸: [مپندار آنهائی که دوست دارند به‌کارهائی که انجام نمی‌دهند ستوده شوند ازعذاب ما خلاصی دارند.]

۲ــ [حجرات ۱۱: و یکدیگر را به‌نام‌های ناپسند مخوانید که] [نام‌های زشت وناهنجار برای افراد پس ازآنکه ایمان آوردند بسیار بد] [است].

در همان خانه خرج مـی کند و جیبها یکی است. البته ممکن است گاهی (نه‌همیشه) علائق خانوادگی تااین حدّ صمیمیت به‌وجود آورد کمااینکه عـلائق ایمانی هم احیاناً هـم این‌قدر صمیمیت بـه‌وجود می‌آورد. امّا نمی‌شود به‌طور کلّی حکم کرد و این‌را به‌صورت قانون ذکر کرد این فوق عدالت و مساوات است، احسان است و فضل است، عدالت و مساوات، رعایت استحقاق است. آنجا که پای فضل و احسان است وظیفهٔ قانون نیست که مردم را مجبور کند بـه فضل و احسان، بلکه با اجبار، از فضل و احسان بودن خارج می‌شود، بلکه خودافراد می‌توانند در حدّ کم لرضا و رغبت جود کنند واحسان؛ امّا عدالت آن است که تحت قاعده و قانون در می‌آید. و معنی عدالت اشتراك مطلق نیست، اشتراك مطلق وتساوی مطلق وحکم به‌اینکه همهٔ مردم‌در حاصل‌رنج یکدیگر به‌طور مساوی شریك باشند و فـرد هیچ حکم نداشته باشد و همهٔ احکام متعلق به جامعه باشد، درست نیست وتشبیه جامعه بـه پیکر از جهتی است و از جهتی اینطور نیست، زیـرا آن استقلالی که افراد جامعه دارند، اعضای پیکر ندارند، و لهذا به حکم استقلال فردی در جامعه سابقهٔ در کار و تقدّم وتعویض پستها وشغلها و مقامات هست، در جامعه، نمره دادن‌هـا و مـدال افتخار دادن‌هـا و تشویق‌ها و ترغیب‌ها هست، امّا درپیکر نیست؛ در [پیکر واقعی] فرد، نمی‌شود گوش به حکم این که چشم ازاو شریف‌تر است کوشش کند مقام عالی چشم را بگیرد و یا چشم بخواهد به درجهٔ مغز ارتقاء پیدا کند و دست سقوط کند و یا بشورد و یا ترقی کند و به درجهٔ چشم

برسد و یا سلول خون خودش را بجائی برساند که در مغز کارسلول مغز را انجام دهد.

به‌طور خلاصه[1]میان پیکر واجتماع تشابه‌هائی هست ولی‌یك تفاوت اساسی هم هست و آن هم این که پیکر میدان آزاد مسابقه و عمل نیست،اعضاء ارادهٔ مستقل و عقل ندارند، قدرت تخطّی و تجاوزبه حقوق یکدیگر ندارند اما اجتماع از این نظر باپیکر متفاوت است.

در جامعه رتبه و درجه است [یعنی به طور ارادی و اختیاری] که در پیکر نیست،در پیکر هر جزء مقام ثابت و معلومی دارد و از مقام خود نمی‌تواند تجافی کند امّا در فرد [که عضو جامعه ونظیر اجزاء درپیکراست] این‌طور نیست،در جامعه دولت باید بچرخد و نوبت است و بالا و پائین رفتن[و تغییر سیاست و روش‌هائی مختلف اجتماعی،اقتصادی‌و...ومتناسب‌با آن تغییر موقعیّت افراد و اجزاء] است و در پیکر این‌طور نیست؛

کَیْ لاٰ یَکُونَ دَوْلَةً بَیْنَ الْأَغْنِیاءِ مِنْکُمْ[2]

معنای عدالت این نیست که افراد هیچ تفاوتی نداشته باشندو هیچکس نسبت به دیگری رتبه و درجه و امتیازی نداشته باشد.اگر

---

[1]- [این پاراگراف ازص ۱۳۳ یادداشت‌های «اصل عدالت در اسلام» اخذ شده‌است.]

۲- [حشر ۷- تاکه ثروت تنها درمیان طبقهٔ توانمند شما درجریان وگردش نباشد]

مثلاً سربازی رشادت وشهامت‌فوق‌العاده درجنگ از خود بروزدهد مدال و نشان افتخار را به جامعه بدهند ونه به‌او !،این که هیچ‌فردی نسبت به‌دیگران امتیاز نداشته باشد،این غلط است،معنای عدالت این است که امتیازاتی که نصیب افراد می‌شود برمنبای صلاحیّت و استحقاق و برنده شدن در مسابقهٔ عمل و صلاح در زندگی باشد. زندگی بردن مسابقه است؛

فَاسْتَبِقُوا الخَيْرات[1]، زندگی تنازع بقاء نیست ، امّا مسابقه هست ، لا يَسْبِقُكُمْ بِالْعَمَلِ غَيْرُكُمْ[2]

همان‌طوری که در امتحان گرفتن از شاگردها باید رعایت عدالت را کرد.عدالت در آنجا اقتضاء مساوات درنمره دادن‌نمی کند، بلکه عدالت اقتضاء می کند استحقاقهای آنها را هر کدام آن‌طوری که هستند به طور مساوات رعایت کنیم، ولی اگر به همه به طور مساوی نمره بدهیم‌ظلم کرده‌ایم،قرآن‌هم این‌طور مساوات رامحکوم می کند.

اَمْ نَجْعَلُ الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ كَالْمُفْسِدينَ

۱ـ [بقره ۱۴۸، نساء ۴۸ ـ پس مسابقه نهید وپیشی بجوئید بر] [یکدیگر درعمل به‌خیرات].

۲ـ [از وصایای امیرالمؤمنین به‌امام حسن وامام حسین علیهم‌السلام [«نهج‌البلاغه» باب کتب ورسائل ۴۷ـ «سفارش اکید می کنم شمارا به] [قرآن، که مبادا دیگران درعمل بدان برشما پیشی گیرند].

فِی الْأَرْضِ اَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِینَ کَالْفُجَّارِ [1] هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ [2]

همچنین در مسابقات ورزشی، هر کس که برنده شد شهرت و محبوبیّت پیدا می کند و بر سکّوی افتخار می‌ایستد ومدال افتخار به سینهٔ او می‌زنند، گواین که منشاء اختلاف اینها طبیعت و آفرینش است، هیچکس خودش خودش‌را زورمندیا کم زور، یاباهوش واستعداد و یا بی‌هوش و کم استعداد نکرده [ولی البته در این گونه مسابقات معمولاً فرقاست باسیرك ونمایشگاه که‌فقط ثمره ومحصول طبیعت صرف رابه‌عنوان یك‌امر استثنائی وعجیب نشان‌می‌دهند، در مسابقات زندگی‌بشر، غالباًدرشرایط طبیعی متوسط و یا احیاناً مختلف این کار وعمل افراد و زحمتی که آنها برای بروز و ظهور آن جنبهٔ خاص ازاستعداد طبیعی خود متحمّل شده‌اند مورد تقدیروتشویق قرارمی گیرد، کما اینکه ممکن‌است‌بازندهٔدریك مسابقه ویا کسی که حتّی توانائی شرکت در یك نوع از مسابقات زندگی اعمّاز ذهنی وعلمی ویا مادّی و اقتصادی ویا بدنی و ورزشی را ندارد در جهت دیگری که استعداد آن‌را دارد با کار و جدیّت درآن‌جهت]

۱ــ [سورهٔص،۲۸ [آیا ماآنان‌راکه‌ایمان‌آورده‌واعمال صالح‌انجام می‌دهند درکنار فسادکنندگان درزمین قرار می‌دهیم ، آیا تقوا پیشه‌گان را همچون تبهکاران قرار می‌دهیم؟]

۲ــ [زمر،۹ ــ بگو آیا دانایان با نادانان برابرند؟]

[برنده‌محسوب‌می‌شود] این نکته هم‌هست وفراموش نشود که این‌طور نیست که شاگرد باهوش در همه جهت استعداد بیشتری دارد بلکه گاهی همان کم هوش در قسمت دیگری استعداد بیشتری‌دارد.

عدالت تنها یك حَسَنهٔ اخلاقی نیست بلکه یك اصل اجتماعی بزرگ اسلام است.

به‌هر حال عدالت تنها یك حسنهٔ اخلاقی و یك نافلهٔ روحی نیست که از نظر فردی خوب است این که آدم‌عادل باشد، مثل‌این که خوب است اهل رضا و تسلیم باشد، خوب است در مصیبت‌ها صابر و در غم‌ها شاکر باشد، خوب است حسود نباشد، کینه نداشته باشد و... هم این‌طور خوب است که عادل هم باشد. عدالت معنی وسیع‌تری است، شامل حقوق اجتماعی است و یك اصل اجتماعی بزرگ اسلامی‌است و اسلام به آن فوق‌العّاده اهمیّت داده و آن را یك وظیفهٔ اجتماعی بزرگ می‌داند، علی‌بن‌ابیطالب علیه‌السلام شهید راه عدالت شد، علی نه تنها خودش عادل بود بلکه مردی عدالت‌خواه بود، نه تنها آزاده بود، آزادی خواه بود، فرق است میان عالم بودن و علم دوست بودن، یا بین پول‌دار بودن و پول دوست بودن، هم‌این‌طور فرق است بین عادل‌بودن و عدالت‌خواه‌بودن، علی علیه‌السلام هر دو صفت را داشت [دروصیّت خود] [خطاب به‌فرزندانش می‌فرماید]

«كُونا لِلْظّالِمِ خَصْماً وَلِلْمَظْلُومِ عَوْناً».

امیرالمؤمنین خود فلسفهٔ پذیرفتن امر خلافت را با این همه بی‌رغبتی که دارد برقراری عدالت می‌داند می‌فرماید:

لَوْلاٰ حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَمَا اَخَذَ اللّٰهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلاَّ يُقَارُّوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ وَلاَ سَغَبِ مَظْلُومٍ (۱)

و یا آنکه به ابن‌عباس می‌فرماید. این کفش چقدر قیمت دارد؟ می‌گوید قیمتی ندارد، می‌فرماید خلافت و ریاست و حکومت از این پاره کفش هم در نظر من بی‌قیمت‌تر است مگر آن که اقامهٔ حقّی یا ردّ باطلی کنم (۲) علی علیه‌السلام چون از برنامهٔ خودش که سازشکارانه نبود آگاه بود، می‌دانست که این برنامه چه مشکلاتی ایجاد می کند لهذا گفت:

دَعُونِی وَالْتَمِسُوا غَيْرِی فَإِنَّا (۳).

عدالت از آن نظر که جنبهٔ فردی دارد و یك حسنهٔ اخلاقی است دون مرتبهٔ احسان است و از جهت اجتماعی فوق احسان است همان‌طوری که علی علیه‌السلام عدالت‌را بر احسان ترجیح داد و گفت:

۱ـ [نهج‌البلاغه خطبهٔ ۳: سوگند به‌خدای ... اگرنبود این‌جمعیت] [موجود واتمام حجت برمن ازراه وجود یاران ومددکاران‌برای گرفتن‌حق] [الهی ـ واگر نبود که خداوند ازعلماء پیمان گرفته است که سکوت و] [موافقت ننمایند پرخوری وکم کاری ظالم ونابودی و پایمال شدن مظلوم،] [مهار شتر خلافت‌را برپشت آن می‌انداختم و حکومت را نمی‌پذیرفتم...]

۲ـ [«نهج‌البلاغه»، خطبهٔ ۳۳].

۳ـ [«نهج البلاغه» خطبهٔ ۹۱: مرا به‌خود واگذارید ودنبال‌شخص] [دیگری ـ برای پذیرفتن خلافت ـ بروید، پس ما...]

اقسام عدالت

العَدْلُ اَفْضَلُهُما[1]

[پس به‌طور کلّی اگر بخواهیم یك تقسیم بندی دربارهٔ عدالت کنیم می‌توان گفت]

اقسام عدالت:[2]

۱ـ عدالت مطلق، عبارت است از اعطاء کُلّ حقٍّ بذی حقّ. اما مساوات و توازن و غیره، مربوط است به عدالت اجتماعی، یعنی عدالتی که افراد بشر از آن جهت که در اجتماع زندگی می کنند باید داشته باشند.

۲ـ عدالت اجتماعی، به معنی رعایت مساوات در جعل قانون و در اجرای آن است. نه به معنی اینکه کاری بکنیم که همهٔ افراد در یك سطح بمانند و در یك درجه از مواهب خلقت استفاده کنند.

به عبارت دیگر عبارت از این نیست که «کار به قدر طاقت و خرج به قدر احتیاج». بلکه عدالت اجتماعی از لحاظ وضع قانون عبارت است از این که قانون برای همه امکانات مساوی برای پیشرفت و استفاده و سیر مدارج ترّقی قائل شود و برای افراد به بهانه‌های غیر طبیعی مانع ایجاد نکند.

۱ـ [نهج البلاغه باب حِکَم، حکمت ۴۳۷ و نیز رجوع شود به مقال] [«عدل بهتر است یا جُود» در کتاب بیست گفتار از استاد شهید]

۲ـ [مطالب این قسمت از ص ۱۳۲ ورقه‌های «اصل عدالت در اسلام»] [است.]

و همچنین کار را وظیفهٔ واجب همه بداند نه تنها وظیفهٔ فقرا، به عبارت دیگر عدالت اجتماعی عبارت است از ایجاد شرائط برای همه به‌طور یکسان و رفع موانع برای همه به‌طور یکسان.

و عدالت اجتماعی از لحاظ اجراء و عمل که وظیفهٔ دولتهاست این است که دولت در عمل برای افراد تبعیض و تفاوت قائل نشود.

۳ـ ممکن است کسانی که طرفدار اصل «کار به‌قدر طاقت و خرج به قدر احتیاج» می‌باشند بگویند مگر نه این‌است که خود شما می‌گوئید اجتماع باید برمبنای تعاون بقا باشد نه تنازع، و اسلام‌نیز مساعی خود را صرف این‌می کند که اجتماع برپایهٔ تعاون بچرخد نه تنازع و با موجبات تنازع می‌جنگد؛[در این‌صورت اسلام باید با] [مالکیت‌فردی که‌منشاء همهٔ مظالم است‌مخالف باشد چون]مالکیت فردی از آن جهت که‌منشأ همهٔ مظالم است که‌مبدأ تنازع بقامی‌شود، و تنازع بقامحکوم است. به عبارت دیگر: تنازع بقا لازمهٔ زندگی حیوانی است که‌قوی ضعیف را می‌خورد وخود باقی می‌ماند، اماانسان که می گوئید، بالطبع اجتماعی وتعاونی است ولااقل برای بقای‌خود ناچار است به تعاون، پس باید ریشهٔ تنازع بقا را که مالکیّت فردی است ازبین برد، جنگها و کشمکش‌ها و خونریزی‌ها وشکم دریدن‌ها و در نتیجه احتیاج به محاکم و دادگستری‌ها همه از تنازع بقا سرچشمه می گیرد و تنازع بقا از مالکیت فردی سرچشمه می گیرد پس ریشهٔ تنازع را که مالکیت است باید از میان برداشت تابشر راحت و آسوده شود وزندگی اجتماعی رابه معنی واقعی داشته‌باشد.

جواب این است که:

تنازع بقا به معنی کوشش برای عقب زدن یکدیگر و تخریب و تجاوز به حقوق یکدیگر، و اینکه مساعی افرادعلیه یکدیگر به کار رود، محکوم است؛ اما مسابقهٔ بقا یعنی کوشش هرفرد برای پیشرفت خود و نه برای عقب‌راندن دیگران با تعاون منافات ندارد. اجتماع نباید میدان تنازع بقاباشد اماباید میدان‌مسابقهٔ بقا باشد. درمسابقات علمی و ورزشی، اخلال درعمل دیگران درست نیست، اما کوشش برای تقویت خود صلاح است.

به عبارت دیگر: لازمهٔ مالکیت فردی اگر بر اساس عدالت، یعنی وجوب انجام کار برای همه به‌طور یکسان و ایجاد شرائط مساعد زندگی برای همه به‌طوریکسان، ورفع موانع برای‌همه به‌طوریکسان، باشد، و هم مجازات و دادگستری برای همه یکسان باشد. به عبارت دیگر، تکالیف و حقوق و مجازات‌ها برای همه در قانون و در عمل یکسان باشد، تنازع بقا نیست، تسابق بقااست، هر کسی کوشش می کند درراه خود پیش‌تر برود نه اینکه راه را بردیگری ببندد، کمااینکه نفی مالکیّت‌فردی نیزرمینهٔ تنازع بقا رااز میان نمی‌برد، زیرامنافع بشر محدود به مالکیت امور اقتصادی‌نیست؛ مالکیت پست‌ها، و به‌دست گرفتن قدرت‌های اجتماعی و به دست آوردن شهرت‌ها و افتخارهاو قهرمانی‌ها و مالکیّت زن‌ها و معشوقه‌ها خود زمینه‌های بسیار مهمّ دیگری برای تنازع بقا است، لهذا می‌بینیم در کشورهای به اصطلاح سوسیالیستی همیشه به‌شکل خشونت آمیزتری رقابت و تنازع‌وجود

دارد.

به‌علاوه، درست است که زندگی اجتماعی، زندگی تعاونی است، تعاون به‌معنی این که هر کس وظیفهٔ خود را انجام دهد با مالکیّت فردی منافات ندارد بلکه مالکیّت فردی مشوّق این گونه تعاون‌ها است، هر کسی درعین این که به‌سائقهٔ فردی کار می کند، چون وظیفه اجتماعی خود را انجام می‌دهد به جامعه نیز عملاً خدمت می کند.

مالکیت فردی زمینهٔ تعاون عاطفی

امّا تعاون به‌مفهوم عالی وعاطفی خود، به‌مفهوم آن که، انسان آن وقت انسان است که نه تنها از حدود تنازع بقا و زندگی درنّدگان گذشته باشد، بلکه از حدود زندگی عادلانهٔ حیوانات اجتماعی نیز گذشته باشد و با نیروی محبّت‌ها و عواطف ایثار کند و خدمت و فداکاری انجام دهد. احتیاج به محبّت کردن به دیگران وخدمت به آنها وایثار نسبت به آنها، وهمچنین احتیاج به‌محبّت و عواطف دیدن ازمردم یکی ازحوائج طبیعی واجتماعی انسان است وفرع برمالکیّت فردی است، اگر مالکیّت فردی را از میان ببریم زمینهٔ این گونه فعالیتهای انسانی و زمینهٔ بروز این گونه استعدادها را به کلّی از میان برده‌ایم. و این به عقیدهٔ من جنایت بزرگی است بر بشریّت. سوسیالیست‌ها نام تعاون‌های عاطفی اسلامی را سیاست استرحامی و صدقه سری گذاشته‌اند و مدعّی هستند که ضمانت اجرائی ندارد ولی آنها توجّه ندارند که اوّلاً: اسلام آن اندازه که لازم است ازنظر عدالت اقدامات وسیع کرده است و ضمانت اجرائی هم دارد. و امّا این

قسمت ما فوق عدالت است و ضمانت اجرائی آن را منتفی می کند. عقیدهٔ غزالی به نقل از تفسیر طظاوی این است که «روح اسلام این است که زندگی اجتماعی باشد،امّا اختیاری نه اجباری»در حدیث است که امام صادق علیه السلام فرموده‌اند «ایمان حقیقی آن وقت است که مؤمنین است دست به جیب یکدیگر مثل جیب خودشان بکنند بی آنکه طرف دیگر احساس ناراحتی کند»

اگر قانون اجباراً محصول کار همه را برای همه تقسیم کند دیگر عاطفه و تعاون عاطفی و فداکاری معنی ندارد.همان‌طوری که فداکاری وسربازی آنگاه سربازی و فداکاری محسوب می‌شود که سرباز از روی شور و احساسات و میل به‌خدمت به‌هم‌نوعان سربازی و فداکاری کند،امّاسربازی که‌فی‌المثل او رادر صف‌جلوفرستاده‌اند ولی پشت سرش توپ ومسلسل هست که به‌محض اینکه دستورفرمانده را تخلّف کند هم‌آنجا به مسلسل بسته می‌شود و کشته شدن‌خوددرادر فرار وعقب‌نشینی،قطعی و درحمله و پایداری، احتمالی‌می‌داند وقهراً پایداری‌می کند،این عمل را نمی‌توان سربازی وفداکاری نامید لهذا خیلی‌تفاوت است‌میان اصحاب‌طارق‌بن‌زیاد که‌فرمانده یعنی‌خودطارق کشتی‌ها وآذوقه‌های آنها رابه‌آتش کشید وآنها بالاجبار کوشیدند تا فاتح شدند و میان اصحاب امام‌حسین علیه السلام که حضرت شب عاشورا به آنها اطمینان داد از ناحیهٔ دشمن تأمین‌اند و از ناحیه خود نیز، بیعت را از آنها برداشته است،و بااطمینان به اینکه فردا صددر صد کشته می‌شوند،بلکه تفاوت میان اینهااز زمین تاآسمان است،سرباز

حقیقی و فداکار واقعی این‌ها بودند،این بود که خود حضرت فرمود من مثل اصحاب خود سراغ ندارم.

به‌هر حال بهترین دلیل سوسیالیست‌ها و نزدیک‌ترین منطق آنها به منطق اسلام و منطق فلسفهٔ اسلامی برای اثبات مالکیت اشتراکی زمین همین است که گفتیم و جوابش هم همین که گفته شد.البته سوسیالیستهائی که به اصطلاح خودشان،سوسیالیسم خود را علمی می‌دانند یعنی پیروان مارکس و انگلس و به جبر تاریخ متوسل و متمسّک می‌شوند،منطق دیگری دارند که[در جای خود به آن تئوری‌ها پاسخ داده‌ایم]

اقدامات اسلام برای برقراری عدالت اجتماعی

گفتیم که اسلام عدالت را به‌معنی ایجاد امکانات مساوی قانونی، و اجرای قانون به‌طور مساوی می‌پذیرد[1]

اقدامات اسلام در این زمینه در دو قسمت است:یکی درقسمت قانونی وایجاد امکانات مساوی قانونی برای‌همه،زیرا اسلام‌مالکیت، آزادی،حق اشغال مقامات قضائی و حکومتی و نظامی ودینی وحق تعلیم و تعلّم وکسب هنر وصنعت وانتخاب شغل وحرفه را برای‌همه علی‌السّویه قرار داده است و مانند اجتماعات آرسیتوکراسی تبعیض و تفاوتی از این نظر قائل نشده است. کار و انجام وظیفه خدمت به اجتماع را هم بدون استثناء برهمه لازم و واجب شمرده است. کار

۱ــ [این قسمت از ص۱۳۹ «ورقه‌های عدالت» نقل شده است.]

فقط وظیفهٔ فقیر و برای رفع نیازمندی مادّی نیست یک وظیفهٔ اجتماعی و انسانی است. پس تکلیف شامل همه علی السّویه است و تکالیف چه عبادی و چه غیرعبادی، و همچنین در مجازات نیز فرق و تفاوتی قائل نشده است. پس اسلام از نظر حقوقی برای همه امکانات مساوی قائل شده است و هم از لحاظ تکلیف همه را مساویاً مکلّف کرده است و هم از لحاظ مجازات همه را در یک صف قرار داده است.

[اما قسمت دوم یعنی در زمینهٔ ایجاد امکانات مساوی برای همه، یکی ازمسائل اساسی دراین مورد، تقسیم عادلانهٔ امکانات و مواد اوّلیّهٔ طبیعی نسبت به افراد اجتماع است چه در واقع اختلاف در تصاحب این سرمایهٔ اولیّه موجب اختلافات بعدی اجتماعی می‌شود و تبعیض در این مورد ریشهٔ بسیاری از تبعیضات خواهد بود، در این مورد] عدالت[1] یعنی [اینکه] همهٔ مردم بهره و سهمی را که بالقّوه در زمین یا دراجتماع دارند به آنها برسد تا آن را به فعلیّت برسانند، و حتّی تکالیف ورنج و زحمتی هم که به آنها تحمیل می‌شود متناسب با حق و بهرهٔ آنها باشد، نه این که یکی مکلّف باشد و یکی حق و بهره را ببرد «مَنْ لَهُ الغُنْمُ عَلَيْهِ الغُرْمُ»[2]

گفتیم حقی که بالقّوه درزمین دارند ودر اجتماع، حقّ بالقّوه در زمین نظیر حقّ بالفعلی است که در هوا و نور و باران همه کس

۱ـ [این قسمت ازص۱۲۶ «ورقه‌های عدالت» نقل شده است.]

۲ـ [هر کس که بهره و استفادهٔ چیزی متعلق بدوست، خسارت ومخارج آن‌چیز هم با اوست].

دارد و نظیر حقّ بالقوّه وبلکه بالفعلی است که همهٔ فرزندان به‌عهدهٔ پدران و مادران دارند وپدر و مادر نمی‌توانند آنهارا از حضانت‌خود محروم کنند. حکماء اصطلاحی دارند که‌می گویند آباءِسبعه‌وامّهات اربعه و موالیدثلاثه.پس موالید ثلاثه‌واقعاً فرزند آب و خاك و هواو آتش و بالاخره عناصر اوّلیّه هستند که در وجود آنها هست وحقّ طبیعی استفاده از آنها را دارند همان طوری که فرزندی طبیعتاً حقّ دارد که از پستان مادر خود بخورد و این حقّ همان‌طوری که در حیوانات، طبیعی است در انسان هم طبیعی است.اسلام حقّی جعل نکرده است بلکه همان حقّی را که در طبیعت هست به‌وسیلهٔ قانون حفظ کرده یعنی جلوی آن‌مادری که‌بخواهد این‌حق طبیعی راندهد، می گیرد.زمین،مادر نبات و حیوان وانسان است.

وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ[1]

نزول باران و تغییر فصل و پرشیر شدن پستان زمین خوددلیل حقوق مردم روی زمین است،چه دلیلی بالاتر از خود تغییرات تکوین و طبیعت. [به نظرمی‌رسد برای‌روشن‌تر شدن مطالب باید کمی بیشتر در اطراف مسئله حقّ‌طبیعی‌و حقوق فطری از نظر اسلام بحث کنیم]

۱ ـ [سوره اعراف آیه۱۰: به‌درستی که شمارا در زمین جایگزین] [ساخته وبرایتان درآن انواع روزیها را قرار دادیم و چه‌کم شما شکر] [گزارید]

اسلام و حقوق فطری

اسلام به حقوق فطری و عدالت تکوینی قائل است.[و اصولاً نیز]جز بر پایهٔ اصل غائیّت نمی‌توان برای حقوق فطری پایه‌ای درست کرد.

نظام جهان: بهترین دلیل برهدفداری جهان

[از نظر فلسفی صرف نظر از دلائل خاصّی که برای اثبات اصل غائیّت در فلسفهٔ الهی موجود است، برای اثبات این اصل نظام مشهود جهان خود بهترین دلیل می‌باشد]مثلاً چه دلیلی دارد که دندان برای جویدن و سرپستان مادر برای مکیدن طفل و ترشّحات غدّه‌ای زیر زبان وسایر غدّه‌های جهاز هاضمه برای هضم است؟آیا جز دلالت همین نظام بر اصل غائیّت است؟ همچنین دلالت این که میوه‌ها و محصولات زمین برای خوردن است و برای خوردن عموم است چیزی جز تناسب و شهادت خود آنها نیست:

اصلاً آیا جز با تأیید اصل غائیّت و شهادت خودجهان تکوین و این که یك نوع تناسب و توازنی در جهان است راه دیگری برای حقوق فطری که واقعاً آن را یك امر واقعی بدانیم و بگوئیم:قرار داده شده این حق برای این گیاه یا حیوان یا انسان ،راه‌دیگری هست؟ صرفاً ملایمت اتفّاقی، یعنی این که تصادفاً احتیاجات ما با این امور رفع می گردد آیا ممکن است دلیل باشد برای این که حقی فطری و طبیعی هست یا نه؟

به نظر می‌رسد جز منطق الهی و منطق اصل غائیّت که [به‌موجب آن] نظمی ارادی و شعور و حساب و قاعده‌ای در کاراست ورابطه‌ای [بین برخی اشیاء بایکدیگروبین گذشته و آینده] در کار است؛ به‌نحوی که اگر محتاج نبود، محتاج‌الیه بوجود نمی‌آمد، [بله] [جز باپذیرش چنین ارتباط وپیوستگی‌متقنی] نمیتوان حقوق‌فطری وطبیعی‌را توجیه کرد. [وکلیهٔ توجیهاتی که بر پایه‌ای جز اصل] [غائیّت، توسط روشنفکران واندیشمندان غربی دردفاع از حقوق] [فطری‌وطبیعی به عمل آمده نارسا و مخدوش است.]

تفاوت منطق مادی با منطق الهی

و اگر به اصل غائیّت اعتراف نکنیم ناچاریم که محصولات طبیعت را به منزلهٔ یك ثروت بادآورده‌ای تلقّی کنیم که تصادفاً و بدون دلیل به زمین افتاده است، و البته صرف این که بشر فکر کند که تصادفاً مواد زمین برایش خوب است، مبنای حقّی برجهان وبر عالم نمی‌شود. بلی نسبت به محصولات و فراورده‌های خودش که آنها را با کار و زحمت خود تهیّه کرده حقّ اولویّت دارد.

پس این فرق بین منطق الهی و منطق غیرالهی است که درمنطق الهی هر کس که در این جهان می‌آید حقّی بر جهان به‌طور بالقّوه دارد. همه، فرزندان جهانند و فرزند، طبیعتاً برپدر و مادر خود حقّ دارد، نه در مقابل مزدی که بعد بخواهد بدهد، بلکه فقط به حکم این که فرزند جهان است همان‌طوری که قبلاً گفتیم حکمای ما تعبیر خوبی دارند که می گویند «آباءِ سبعه، و امهّات اربعه، و موالید ثلاثه»

روی این حساب است که قرآن کریم می‌فرماید:
خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً [1] وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ [2]
یا لَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ
قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ [3] ویا می‌فرماید: لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ
وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» [4]

[از این دسته آیات] که حقوق فطری‌را بیان می کند:
اوّلاً معلوم می‌شود که] [حقوق‌فطری عین حقوق الهی است و
[بر خلاف آنچه نویسندگان جدید می‌پندارند هیچ دوگانگی وتقابلی]
[میان حقوق فطری والهی در کار نیست] [5]

۱ـ [بقره، ۲۹: اوست خدائی که تمام آنچه‌را درروی زمین‌است برای شما انسانها آفرید]

۲ـ [الرحمن، ۱۰: وزمین‌را برای اهل‌جهان قرار داد]

۳ـ [اعراف، ۱۰]: [به‌درستی که شما را در روی زمین جای‌دادیم وبرای شما درآن روزی‌ها قرار دادیم وچه اندکند شکر گزاران]

۴ـ [اسراء ، ۷۰: وهمانا کرامت بخشیدیم بنی‌آدم را و آنهارا در خشکی ودریا ـ برچهارپایان وکشتی‌ها ـ سوار کردیم]

۵ـ معمولاً نویسندگان جدید نظریهٔ حقوق الهی‌را درمقابل حقـوق فطری ذکر می کنند. آنها تصورشان ازحقوق الهی حقوق موضوعهٔ‌تشریعی است وحال آنکه حقوق‌الهی ملازم باتشریعی بودن نیست وحتی چنانکـه درفلسفه گفته‌ایم غائیّت الهی باغایت بشری‌متفاوت است [چراکه‌درامور] [بشری هرگاه سخن‌ازغایت داشتن‌می‌شود منظورغایت ونتیجه‌ای است‌که] [ازانجام فعل‌متوجه‌فاعل‌می‌شود ودرحقیقت فاعل بافعل خود، وجود ناتمام] [خودرا تمامیّت‌بخشیده وکامل می کند واما درافعال ذات‌مقدّس‌الهی که‌منزّه]
←

[و ثانیاً]معلوم می‌شد که اگر راهی که عدلیّه باز کردند تعقیب می‌شد و به مبانی حقوق اسلامی توجّه می‌شد بسیاری از آیات مثل آیات مذکور فوق که فعلاً از آیات احکام شمرده نمی‌شوند، جزء آیات احکام می‌باشند.

یعنی این آیه‌های قرآن در حقیقت رابطهٔ جهانی انسان و جهان را ذکر می‌کند و پیوستگی«برای»را ذکر می‌کند و اگر در جهان،وجود انسان تقدیر نشده بود،این نظام به این شکل و این ترتیب نبود،شاید نظامی نبود،چون خداوند که فاعل است غایت ندارد اما فعل غایت دارد.(۱)

پس،از نظر اسلام قبل از آنهم که کسی تولیدی بکند یا صنعت انجام دهد یا برای کسی کاری انجام دهد،بالقوّه حقّی دارد[یعنی حقّ، دائرمدار کار نیست و قبل از هر نوع فعالیّتی جزء مواهب اولیّه طبیعی] برای انسان محسوب می‌شود]و همهٔ مردم در این جهت مساویند و در مقابل تکالیفی که به‌عهدهٔ همه گذاشته‌شده نه‌تنها برای‌همه جایز است

←

[از هر گونه شائبه نقص است غائیت به‌این‌شکل معنا ندارد، بلکه‌منظور از]
[غایت داشتن افعال الهی، درواقع غایت داشتن خود آن افعال است که به‌صورت]
[یك‌واحد تکاملی دارای غایت و کمال می‌باشند]

۱ــ [آیات قرآن درزمینهٔ غایت داشتن نظام آفرینش بسیار است]
[از آن‌جمله کریمهٔ :
[«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ، لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ(۱۶ و۱۷ سوره انبیاء ۲۱)]]

بلکه واجب است که از پستان مادر[طبیعت]بمکند، همان‌طوری که طفل می‌مکد،چیزی که هست طفل باغریزه می‌مکد و انسان‌درحوزهٔ عقل و اراده باید کار کند،این است که از زبان یکی از پیمبران گذشته می‌فرماید:

هُوَ الَّذی أَنْشَأَکُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَکُمْ فِیها

این جاست که میدان مسابقه افراد پیش می‌آید و هر کس که این حقّ را از قوّه به فعلیّت برساندا‌ولویّت پیدا می کند.

براساس منطق مادّی،مبدأ حقّ فطری فقط تولیدیا صنعت یاکار است،**و مطابق منطق الهی سرچشمهٔ حق،مقدّم است براین‌ها و انسان بالقوّه و به‌حکم اینکه جزئی از جهان‌است و این‌اجزاءبه‌یکدیگر پیوسته‌ووابسته‌اند و هریك«برای»دیگری و با توجّه به دیگری آفریده شده‌اند،پس انسان برموجودات حق دارد،** همان طوری که موجودات هم بر انسان حقّ دارند که امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود:

فَإنَّکُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّی عَنِ الْبِقاعِ وَالْبَهائِمِ[1]

مطابق منطق مادّی،حقوق فطری که دراعلامیهٔ حقوق بشر قید شده قابل توجیه نیست برخلاف منطق الهی.

درمنطق الهی حتّی عَجزه و ضعفه بی‌حقّ نیستند،واقعاً حقّ دارند زیرا حقّ و تکلیف دوش به دوش یکدیگرند،اما شرط‌تکلیف

۱ــ به «کافی» و «وسائل» کتاب العشرة رجوع شود.

[نهج‌البلاغه فیض خطبهٔ ۱۶۶، شما موزد پرسش قرار می گیرید حتّی از سرزمینها واز حیوانات]

امکان وقدرت است،اگر قدرت داشته باشد وعمل نکند و مثل روباه شل بیفتد،به‌جرم‌همین کوتاهی ازحق خودمحروم است،ولی‌وقتی که قدرت ندارد تکلیفی ندارد،تکلیفش ساقط است ولی حقش محفوظ است،زیرا اگر سبب حق فقط و فقط تولید بود آن عاجز هیچ‌حقی نداشت وتولید کننده هم عقلاً مسئولاً و نبود ولی از آنجائی که‌این طور نیست،طور دیگری است، طور دیگر هم دوجور فرض می‌شود: یکی این که حق بالفعل همه دارند و همه هم دوش به دوش آن‌حق تکلیف دارند و اگر کسی به تکلیف خود عمل نکرد مجرم می‌شود و حق ثابتش ساقط است،پس در این صورت قطعاً عاجز حق دارد. و یا این که حق بالقوه است نه بالفعل،و با انجام تکلیف و وظیفه فعلیت پیدا می کند و اختصاص و مالکیت پیدا می‌شود،باز هم باید گفت‌در صورتی که همهٔ‌ذی‌حق‌های بالقوه تمکن داشته باشنداز‌این که ازحق‌خود استفاده کنند وبرای خود اختصاصی ایجاد کنندالبته اختصاص پیدا می‌شود، اما اگر همه تمکن نداشته باشنددرست‌است که زحمت اولی هدر نیست و موقوف به اجازهٔ این عاجز نیست‌اما به‌حکم این که اگر این شخص عاجز نبود او هم سهمی از این حق را در مقابل انجام تکلیف به خود اختصاص می‌داد پس به قدری که زندگی‌اواداره‌شود درمال آن‌قادرسهیم‌است،قرآن صریحاً‌می‌فرماید:

«وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ»[1]

۱ـ [سورهٔ معارج، آیهٔ۲۴: در دارائی‌های ایشان بهرهٔ معینی است برای‌تنگدست وبینوا]

رابطه حق و عدالت

[البته اگر بخواهیم در اینجا دربارهٔ کلیه مسائل مربوط به]
[حقوق فطری و طبیعی بحث نمائیم خود رسالهٔ مستقلّی خواهد شد،]
[وآنچه در اینجا طرح می‌شود فقط به حدّی است که ما را به‌ادامهٔ]
[بحث مالکیت کمك نماید]

این‌که بحث عدل را پیش آوردیم برای این بود که تأثیر بحث عدل را در تفسیر اصل عدالت اجتماعی بیان کرده باشیم، ودیگر این که انکار اصل عدل وتأثیر این انکار کم وبیش در افکار مانع شد که فلسفهٔ اجتماعی اسلام رشدکند و بر مبنای عقلی وعلمی قرار بگیرد و راهنمای فقه قرار بگیرد، فقهی به‌وجود آمد غیر متناسب با سایر اصول اسلام و بدون اصول ومبانی وبدون فلسفهٔ اجتماعی، اگر حریت وآزادی فکر باقی بود و موضوع تفوّق اصحاب سنّت براهل عدل پیش نمی‌آمد وبر شیعه هم مصیبت اخباری‌گری نرسیده بود ماحالا فلسفهٔ اجتماعی مدوّنی داشتیم و فقه ما براین اصل بنا شده بود ودچار تضادها وبن‌بست‌های کنونی نبودیم.

رابطهٔ حق و عدالت:

[یکی ازسئوالهای اساسی که درجهت گیری‌مسائل‌اقتصادی‌وحقوقی]
[واجتماعی‌تأثیر به سزائی دارد این است که] آیا حقّ مبنای‌عدالت است و یاعدالت مبنای حقّ است. یعنی آیاحقوق واقعی در عالم‌هست و عدالت عبارت است از اعطای کلّ ذی‌حقٍّ حقّه، یا این که عدالت واقعی هست، یعنی باید در جامعه به حکم عقل و به حکم آثار خوبی

که دارد بین مردم تساوی باشد از لحاظ حقوقی کـه قانون وضع و جعل می کند.

آیا می‌توان گفت که لازمهٔ نظریهٔ عدلیـّه‌در حسن وقبح‌عقلی قول به حقوق طبیعی است؟البته نه،لازمهٔ نفی اصل عدل انکار حقوق طبیعی هست و امـّا لازمهٔ قبول آن قول به حقوق طبیعی نیست،چون حـّداکثر این است که اصل عدل می گوید حکم تابع مصلحت‌واقعی است و این با این که جمیع قوانین موضوعه باشد نیز سازگار است [چون]عدالت یعنی مساوات دربرابر قانون،وقانون که حقوق راوضع می کند باید براساس عدالت و مساوات وضع کند پس عدالت باید مبنای حقوق موضوعه باشد،وهمهٔ حقوق هم موضوعه است به‌استثنای آزادی و تساوی،[که در مورد این دوخواهیم گفت] که ما آنهارا اساساً از حقوق نمی‌شناسیم.

[البته این که گفتیم][1] اصل عدل فقط مسئلهٔ تبعیت احکام از مصالح راافاده می‌نماید و الزام در قبول حقوق فطری ایجاد نمی کند بنابر تفسیر عدل به‌توازن است و امـّا بنابه تفسیر عدل به«اعطاء کـّل ذی حـّقٍ حقـّه» اعتراف به حقوق فطری نیز الزامی است.توضیح‌این که عدالت را به سه نحو می‌توان تفسیر کرد.

۱ـ [این قسمت ازحاشیهٔ ص۲۰۴ «اصل عدالت» به‌متن آورده‌شده است].

تفاسیر گوناگون از عدالت

الف: تساوی و با همه به طور مساوی رفتار کردن، و روی همین اصل گفته شده، ظلم بالسّویّه عدل است.

ب: توازن و رعایت تناسب و تعاون اجتماعی: در این تفسیر منظورالیه اجتماع است و به فرد از آن جهت نظر می‌شود که در سازمان اجتماع به کار رفته است. بنابر این نظر یك فرد به تنهائی موضوع عدل و ظلم نیست، و عدل و ظلم در مورد حیوانات هم معنی ندارد.

ج: اعطاء کلّ ذی حقٍّ حقّه: این معنی مبتنی است بر به رسمیّت شناختن حقوق طبیعی و ما البته این حقوق را به رسمیّت می‌شناسیم و بلکه تنها با فلسفهٔ اجتماعی اسلامی است که می‌توان حقوق فطری را پایه گذاری کرده جملهٔ مولی علی علیه‌السلام در بارهٔ عدل که فرموده‌اند «العَدلُ یَضَعُ الاُمُورَ مَواضِعَها»(1) هم برمعنی سوم و هم برمعنی دوم از عدل منطبق است ولی قابل انطباق با تفسیر اول نیست.

آیا اصلِ تقدّم جمع برفرد با حقوق فطری منافات دارد؟

[در این جا یك اشکال وسئوال نسبتاً مهمّی طرح می‌شود به این صورت: این که] گفته‌اند حقوق طبیعی چون تکوینی است ثابت و دائمی است یعنی هیچ قانونی به هیچ مصلحتی نمی‌تواند آن را سلب کند، مثل حقّ حیات و حقّ آزادی و حقّ مساوات(2)

1ـ [نهج البلاغه باب حکم، حکمت ۴۳۷: عدل امور را در جایگاه‌های واقعی خود قرار می‌دهد]

2ـ حقیقت اینست که آزادی و مساوات را نمی‌توان حق فرض کرد ←

درکتاب «حقوق اساسی» در بارهٔ حقوق طبیعی این طور می گوید:

«حقوق طبیعی مجموع قواعدی است که از طرف خود طبیعت به وجود آمده،وبه موجب آن،اختیارات ووظائف افراد جامعه معیّن می گردد.

←
تعریف حق درمورد اینها صادق نیست، بلکه اینها حداکثر اموری هستند که نمی‌شود تکلیفی وضع کرد وآنهارا ممنوع کرد ، نظیر ممنوعیت از نفس کشیدن،یعنی این مقدار برای بشر ارزش دارندکه نمی‌شود آنهارا ازانسان ممنوع ساخت. همچنین مساوات دربرابر قانون هم خودش حقی ازحقوق نیست، زیرا اینکه قانون باید مساوی وضع شود و مساوی اجرا شود ، خودش یك‌حقی در مقابل سایر حقوق نیست.

به‌عبارت دیگر، هم حق و هم مالکیت از اموری است که به اشیاء خارج ازوجود انسان تعلّق می گیرد، همان‌طوری که نمی‌شود انسان مالك نفس‌خودباشدنمی‌تواندبرنفس‌خودحقی داشته‌باشد، بنابراین‌انواع آزادی‌ها هیچ‌کدام‌حقی‌وبهره‌ای نیست که‌آدمی‌بخواهد ازچیزی بردارد، بلکه‌بهره‌ای است‌که ازخودش می‌برد، معنی حق آزادی یعنی کسی حق‌ندارد که آزادی را ازمن سلب کند، همان‌طوری آزادی یك انسان ازلحاظ مالکیت به‌معنی این است‌که مملوك غیر نیست، نه به‌معنی این است‌که مالك خودش‌است، است، سایر آزادی‌ها همه ازاین قبیل است. پس آزادی‌ها هیچکدام حق نیستند بلکه فوق حقّند.

[البته به‌بیان بهتر] درمورد حق می‌توان گفت، لزومی ندارد که بر چیزی یا برکسی باشد. هرچیزی که برای چیزی به‌وجود آمده باشد منشاء
←

آزادی فردی، مساوات درمقابل قانون، حقّ تملّك اموال منقول و غیر منقول، آزادی عقاید مذهبی و سیاسی و فلسفی، آزادی بیان، و نظائر اینها حقوق طبیعی را تشکیل می‌دهند... بعد می گوید سقراط و افلاطون و ارسطو در یونان و بوعلی از ایران و عرب به حقوق طبیعی پی برده بودند.

در مورد بوعلی می گوید تحت تأثیر عقاید اسلامی خود بوده

←

حق است. همان‌طوری که موجودات زمین برای انسان آفریده شده، ومولد حق‌است. مغزهم برای فکر کردن وزبان برای بیان آفریده شده، پس‌می‌توان گفت حق آزادی بیان وآزادی عقیده، بلی آزادی رقبه به‌هیچ معنی حق نیست، پس می‌توان گفت که درمورد حق شرط نیست که حتماً به خارج از وجود انسان تعلق‌داشته باشد بلکه می‌تواند به‌معنی حق انجام یك‌عمل‌خاص باشد اما حق برنفس معنی ندارد. به‌هرحال خود آزادی که نقطهٔ مقابل ممنوع الحقوق بودن است حق خاص نیست یعنی اینکه انسان منعی از حقوق خود نداشته باشد حق علیحدهٔ خاصی‌نیست، آنچه حق است‌خود‌بیان است، نه‌آزادی استفاده ازاین حق. آنچه‌که انسان ازآن‌محروم می‌شود خود عقیده‌یابیان است نه‌آزادی. این مثل این است که بگوئیم به شمامانع نشدن دیگران را اعطاءکردیم. آزادی درمرتبهٔ بعد ازاجتماع پیدا می‌شود وحق درمرتبهٔ قبل ازاجتماع.

علت اینکه درفقه اسلام درمیان حقوق نامی ازحق آزادی نیست، این نیست که دراسلام به‌حق آزادی معتقد نیستند، بلکه آزادی را فوق حق می‌دانند. پس اعتراض نشود که چرا آزادی جزء حقوق اولیه دراسلام‌نام برده نشده است.

است.سپس می گوید.حقوق‌طبیعی هم دائمی است.غیرقابل سنخ است.
وهم عمومی است.استثناء ناپذیراست.و هم موافق بامصلحت بشراست،
زیرا طبیعت آنها را وضع کرده است»[1]

[حال باید پرسید] آیا اگرحقوق‌طبیعی فردبامصلحت اجتماع
معارض ومزاحم شد،باز هم‌قابل سلب نیست،چرا؟وآیا این خود دلیل
براین نیست که‌حقوق‌فطری و طبیعی به این معنی وجود ندارد،مگر
این که به گوئیم حق فطری به‌معنی اقتضاء است نه‌به‌معنی علّت‌تامّه.

ظاهراً اصلی که حقوق فطری رامتزلزل می کند،اصالت‌اجتماع
است ، زیرا مصلحت و خیر اجتماع است که ممکن است حّق حیات
را از فرد سلب کند یا حّق آزادی را از او بگیرد.

می‌توان گفت‌قاعدهٔ«لاَ ضرَرَ وَلا ضِرارَ فی‌الاسلام»ارجاع‌بر فطرت
و امضاء حقوق فطری است،خصوصاً بادر نظر گرفتن موردحدیث.[2]

۱ـ حیات را حق دانستن خالی ازمسامحه نیست، همان طوری که
آزادی رقبه نیز حق‌نیست وهمان‌طوری که مالکیت انسان نفس خودرا، نیز
مالکیت قانونی و اعتباری نیست.

۲ـ [دربارهٔ حدیث «لاضرر» شیخ‌الفقهاء مرحوم شیخ انصاری در]
[«مکاسب» رسالهٔ مستقلّی دارندکه درآنجا ضمن نقل‌روایات مربوطه به]
[برخی وقایع که روایات‌به‌مناسبت آن‌ها صادر شده اشاره گردیده است ،]
[در اینجا به‌نقل از کتاب «منابع فقه» به‌برخی از آنها اشاره می کنیم.]
[«الف: داستان‌سَمَرة‌بن جُنْدَب، اگرچه درنقل‌این داستان اختلافات]
[جزئی درالفاظ حدیث وجود دارد ولی همهٔ آن ناقلین یك مطلب را نقل]
[می کنند وآن این است که؛ سمرة‌بن جندب درخت خرمائی درباغ مردی]

پشتوانهٔ حقوق فطری :

در کتاب«تحولات فطری»می گوید : حقوق طبیعی اساساً مبتنی براین است که شخصیت انسان قابل احترام می‌باشد واحترام شخصیت، آزادی و ارادهٔ اشخاص منظور اساسی حق است»

آیا یك نحوه تضامن اجتماعی میان افراد است وحتی حاضرین نسبت بـه نسل آینده نیز ضمانت و مسئولیتی دارند و آنها بـراینها حقوقی دارند،همان طوری کـه یك نـوع ضمانت و مسئولیتی نسل

←

[از انصار داشت. منزل انصاری هم درمدخل باغ بود. سمرة بدون اجازه]
[وارد باغ انصاری گشته به‌درخت خود رسیدگی می کرد. مرد انصاری از]
[این وضع ناراحت گشته وبه پیغمبر اکرم (ص) شکایـت نمود . حضرت]
[رسول اولا به‌سمرة اندرز می‌دهد که بدون اجازهٔمرد انصاری به‌باغ‌وارد]
[نشود. اندرز پیغمبر، دراو اثر نمی کند، پس از تکرار مراجعه و انـدرز]
[پیغمبر، حضرت می‌فرماید: درخت را بفروش. سمرةقبول نمی کند. پیغمبر]
[اکرم به‌مرد انصاری می‌فرماید: برو درخت را بکن وبزن به‌صورتش.در]
[بعضی روایات چنین است که سمرة درخت را بکند ودرجای دیگر بکارد]
[ودر بعضی دیگر چنین است که مرد انصاری بکند و بدهد سمرة در جای]
[دیگر آن‌درخت را بکارد. »]

[ب: روایتی است که عقبة بن خالد ازامام صادق (ع) نقل می کند]
[که حضرت رسول(ص) میان‌شرکاء اراضی وشرکاء مسکن‌ها به‌شفعه حکم]
[فرمود وفرمود: لاضرر ولا ضرار.]

[ج: هارون‌بن حمزة الغنوی می گوید : شتری بیمار بود و مالکش]
[می‌خواست آن‌رابفروشد. مردی آن‌شتر را به ده درهم خرید. مردديگری]
[از حضار دو درهم درمقابل سر وپوست شترداد. اتفاقاً شتر بهبودیافت و]

←

حاضر نسبت به نسل گذشته دارد؟و اساساً این حقوق از کجا پیداشده

←
[قیمتش تاحدود دینارها ترقی کرد. حضرت صادق (ع) فرمود: صاحب‌دو]
[درهم قیمت یك‌پنجم شتررا می‌تواند مطالبه کند و اگر بگوید مـن سر و]
[پوست‌راکه خریده‌ام می‌خواهم جائز نیست زیرا این اضرار است.]
[د: باز عقبة‌بن خالد ازامام صادق(ع) نقل می کندکه پیغمبراکرم]
[(ص)درمیان اهل‌مدینه و گروه‌نخل‌ها حکم فرمودکه ازآب چاه‌جلو گیری]
[نکنند ودر میان اهل‌بادیه فرمودکه ازاضافهٔ گیاه وعلف جلوگیری شودو]
[فرمود «لاضرر ولا ضرار.»]
[ه: از امام صادق (ع) پرسیده شدکه: دیواری است میان‌دوهمسایه]
[که فاصلهٔ میان‌آن‌دو می‌باشد.این‌دیوارکه ملك یکی‌ازآن دو است‌خراب]
[شده وصاحب دیوار از ساختن آن امتناع مـی‌ورزد. حضرت فـرمود :]
[نمی‌توان صاحب دیوار را برای‌ساختن دیوار اجبار نمود مگر اینکـه]
[برای همسایه دراصل ملك‌حق یاشرطی وجود داشته باشد دراین‌صورت]
[می‌توان صاحب دیوار را برای‌ساختن دیوار اجبار کرد. واگر دیواررا]
[مالك به‌عنوان اضرار به‌همسایه خراب کرده‌واحتیاجی به‌خراب‌کردن‌نداشته]
[است نباید اورا رهاکرد زیراپیغمبرفرموده«لاضرر ولاضرار»، اگرخراب]
[کند بایستی اورا مجبور به‌ساختن دیوار نمود»(*)]
[آنچه از همهٔ این روایات برمی‌آید این است‌که حقوق فطری‌در]
[فرهنگ اسلامی به‌معنای حقوق شخصی و فردی نیست وبلکه بـه معنای]
[رعایت حقوق‌کلیهٔ مجاری تکامل انسانی است. و ازآنجاکه زندگـی]
[اجتماعی یکی ازکانال‌ها وزمینه‌های اصلی تکامل انسان است بنابراین]
[رعایت‌حقوق وضوابط نظام اجتماعی ازجمله‌حقوق‌فطری بوده ودرتعارض]
[بامنافع فردی برآنها مقدم است.]

(*) [«منابع فقه»، محمد تقی جعفری ص۱۳۲ و۱۳۴]

و چه کسی آن را وضع کرده؟ آیا طبیعی است؟ معنی ندارد که گذشته و آینده حقّی بر عهدهٔ حاضر داشته باشند، ناچار باید گفت این حقّ، حقّی الهی است و به اعتبار حقیقتی است که بر همهٔ نسل‌ها احاطه دارد. یعنی به اعتبار پیوند غائی است که بین گذشته و حاضر و آینده برقرار است.

[و به اعتبار همین ارتباط غائی و پیوستگی کامل همهٔ اشیاء به]
[یکدیگر توسط حکمت بالغهٔ الهی است که نه تنها همهٔ انسان‌ها بر]
[یکدیگر که همه موجودات نیز بر یکدیگر حقّ پیدا می کنند]

در کتاب «علی و حقوق الانسان» این جمله را از امیر المؤمنین علی علیه السلام نقل می کند که فرمود «لِكُلِّ ذِي رَمَقٍ قُوتٌ وَ لِكُلِّ حَبَّةٍ آكِلٌ»[1]

[ترجمه: برای هر ذی‌حیاتی روزی‌ئی قرار دارد و برای هر]
[دانه‌ای نیز خورنده‌ای معیّن گردیده شده است]

معنی این جمله همان بیان رابطهٔ تکوینی وغائی و حقّ فطری انسان بر مواهب طبیعت است.

[بحث درباره حقّ را با یك توضیح دربارهٔ منشأ پیدایش نسبت]
[انسان با حقّ خود پایان می‌دهیم]

اقسام نسبت با حق:

رابطهٔ انسان با مورد حقّ خود بر دو قسم است یا فاعلی است، یا غائی است و یا هر دو[2]

[علّت فاعلی و علّت غائی]

۱ـ «علی وحقوق الانسان» ـ ص۱۹۶ جورج جرداق

۲ـ [تقسیم به دو قسم برمبنای این است که ترکیب دو نسبت فاعلی و]
[غائی که قسم سومی است چون از لحاظ نوع رابطه، رابطهٔ جدیدی را در بر ندارد،]
[قسم جدیدی محسوب نشده است.]

[در اینجا لازم است که توضیح مختصری در بارهٔ علیّت وعلّت]
[فاعلی وغائی داده شود این توضیح از آن جهت ضروری است که ما]
[درمباحث خود ملاك اولویّت را دربه‌تصرّف در آوردن مواهب ومنابع]
[عالم طبیعت، از طرفی کار، (علت فاعلی) واز طرفی انگیزه و منظور خالق]
[یا کارگر، (علت غائی) دانسته‌ایم، ودر این جا ممکن است اشکال شود]
[که به چه دلیل این دو عامل می‌توانند سبب مالکیّت و اولویّت]
[اشخاص نسبت به مواد طبیعی ومحصولات صناعی وسایر منابع دارای]
[ارزش شود؟ چرا اسباب مالکیّت راامور دیگری ندانیم؟ چراسرنوشت]
[وشانس را عامل مؤثّری ندانیم، تفاوت‌های مادی و معنوی افراد چه]
[نقشی در تقسیم منابع طبیعی میان آنها دارند؟ به فرض اصل کار و]
[علّت فاعلی را بپذیریم، علّت غائی را به چه دلیل می‌توان عامل]
[برای مالکیت محسوب کرد؟ وبرای رفع این شبهات وحلّ ریشه‌ای]
[آن چاره‌ای نیست که توجّه دقیق‌تری به اصل علیّت که به منزلهٔ]
[تارو پود نظام هستی است نمائیم. البتّه بحث جدّی وتحقیقی پیرامون این]
[اصل مناسبتی با این نوشته ندارد و تنها در حدّ تعریف به موارد]
[فوق اشاره می‌شود.[1]

تصویر صحیح اصل علیّت:

[«علیّت ومعلولیّت عبارت است از رابطه‌ای واقعی بین دو]

۱ـ [مطابق سبك عمومی این نوشته که سعی‌دارد حتی‌المقدور از کلمات خود استاد شهید استفاده شود، دراینجا نیز تعاریف مربوط به‌بحث علیّت‌از پاورقی‌های کتاب «اصول فلسفه وروش‌رئالیسم» اخذ گردیده است]

[واقعیّت که یکی وابسته به دیگری است و با نبودن واقعیّت‌علّت]
[واقعیّت معلول محال است....این طرز ادراك‌از علیّت،واقعی است.]
[حداقّل آنچه در مقام اثبات واقعی بودن آن می‌توانیم بگوئیم]
[این است که‌موجوداتی که دریك زمان‌نیستند ودر زمان بعدحادث]
[می‌شوند به طور قطع‌واقعیّت آنها وابسته وناشی شده از واقعیّت]
[دیگری است و صُدفه محال و ممتنع است](۱)

[مطلب دیگر تقسیماتی است که دربحث‌علیّت صورت گرفته،]
[امّاموضوع تقسیم‌علّت به‌علل‌اربعهٔ‌فاعلی،غائی،مادّی،صوری.]
[از تقسیمات ارسطوئی است.اگر فاعل را انسان فرض کنیم وآن]
[سلسله افعال انسان را در نظر بگیریم که از نوع تصرّف در مادّهٔ]
[خارجی‌است (نه‌افعال نفسانی از قبیل‌تصور و تصدیق و شوق و اراده]
[غیره)این تقسیم‌ارسطوئی بسیار واضح است. تصرّفاتی که انسان در]

۱ــ [«اصول فلسفه‌وروش رئالیسم» ج۳ مقاله علت ومعلول، پاورقی]
[ص۲۲۸ طبع‌آخوندی ــ البته همانطورکه خود استاد فرموده‌اند این به]
[عنوان حداقل سخن ودرمقام تنازل نسبت به‌مخالف است و الّاهمانطور]
[که در سراسرمقاله‌مزبور به‌وضوح‌بیان‌شده اصل‌علیت ناظر به‌امورزمانی]
[ومطلق تعاقب زمانی نیست بلکه علّت‌ومعلول ازامور هم‌زمان بوده اساساً]
[انفکاك زمانی‌بین آنها امری‌محال است، لکن دراینجا به‌عنوان ساده‌ترین]
[بیان وبه‌جهت فهم‌مسئله به‌این شکل عنوان‌شده که باغرض ما از نقل این]
[موضوع نیز مناسبت‌دارد.]

[مادهٔ خارجی می کند قائم به‌چهار رکن است فاعل، غایت ، ماده ،]
[صورت.]
[فاعل،خود انسان است که‌علت وجود دهندهٔ فعل است.غایت]
[یاعلت غائی همان چیزی است که انسان فعل را به خاطر رسیدن]
[به او انجام می‌دهد و البته غایت از آن جهت علت شمرده می‌شود]
[که مکمل ومتمم علت فاعلی است زیرا تصور غایت است که‌ارادهٔ]
[انسان‌را برمی‌انگیزد وانسان‌را که درحد فاعل بالقوه است به‌حد]
[فاعل‌بالفعل می‌رساند.پس علت غائی مندرج درعلت فاعلی وعلت]
[فاعلی مندرج در علت غائی است. . . . . و علت‌این که بـه غایت،]
[علت اطلاق‌می‌شود همان است که گفتیم که علت‌غائی متمم ومکمل]
[علت فاعلی است.»[1]توضیح یك نکته دیگر لازم به نظر می‌رسدو]
[آن رابطهٔ میان فعل و غایت‌است.]

غایت و فعل:

[«فعل وغایت نسبت به‌یکدیگر علیت متقابل دارند یعنی هم]
[فعل‌علت‌غایت است وهم غایت،علت فعل؛ولی این علیت متقابل از]
[قبیل دور که امری محال است، نیست.]
[چنانکه قبلاً تحقیق شد معنای علت صرفاً این نیست که دو]
[چیز دائماً متعاقب یا مقاون یکدیگر پیدا شونـد.رابطهٔ علت یك]

۱ــ [«اصول فلسفه وروش رئالیسم» طبع آخوندی جلد۳ پاورقی ص۲۲۳و۲۲۴]

علت فاعلی وغائی

[رابطهٔ واقعی است بین وجود علّت و وجود معلول، به این معنی که]
[وجود معلول ناشی از وجود علّت و متّکی به علّت است. وقدرمتیقن]
[این است که درمورد هرعلّت ومعلولی این قضیّه صادق است که اگر]
[علّت وجود نمی‌داشت معلول وجود پیدا نمی کرد، ولی هرگز صادق]
[نیست که اگر معلول وجود پیدا نمی کرد علّت وجود پیدا نمی کرد،]
[یعنی معلول در وجود و واقعیّت خود وابسته و نیازمند به علّت]
[است ولی علّت در وجود و واقعیّت خود مستقل و بی‌نیاز از معلول]
[است.]

[حالا باید ببینیم که این علیّت متقابل و نیازمندی متقابل که]
[میان فعل و غایت هست چگونه است؟ در این که فعل علّت و شرط]
[وجود غایت است شك وتردیدی نیست زیرا مسلّماً اگر فعل وجود]
[پیدا نکند غایت وجود پیدا نمی کند. مثلاً اگر انسان غذا نخورد]
[سیر نمی‌شود و اگر سنگی که از بالا به پائین حرکت می کند]
[مسافت بین راه را طیّ نکند به‌مرکز نمی‌رسد. پس علیّت و دخالت]
[فعل در وجود غائیّت به‌طور وضوح محرز است و منکرین غائیّت]
[نیز آن را قبول دارند. ولی علیّت و دخالت غایت در وجود فعل به]
[این نحو نیست که وجود خارجی غایت که مؤخّر است از وجود]
[فعل، علّت وجود فعل است، زیرا این محال وممتنع است، بلکه به این]
[نحو است که وجودِ غایت در مرتبهٔ وجود فاعل، علّت وجودِ فعل است و]
[عبارت دیگر توجّه فاعل به غایت، علّتِ وجودِ فعل است و اگر این توجه]
[و میل به غایت در فاعل نبود هرگز فعل وجود خارجی پیدا نمی‌کرد.]

[مثلاً انسانی که‌غذا می‌خورد برای آن که‌سیر به شود اوّل به‌جانب]
[سیر شدن متوجّه می‌شود و به طرف سیر شدن حرکت می کند و]
[غذا خوردن از آن جهت وجود پیدا می کند که وسیلهٔ سیر شدن و]
[معبر سیر شدن است و به عبارت دیگر مسافتی است که انسان باید]
[طیّ کند تا به سیر شدن برسد و همچنین سنگی که از بالا به طرف]
[مرکز زمین می‌آید متمایل ومتوجّه به‌مرکز زمین است (خواه]
[آن که مبدأ میل درسنگ باشد یادر زمین)و مسافت بین راه رااز]
[آن جهت طیّ می کند که به مرکز زمین جذب شود و اگر این]
[جذب و انجذاب بین سنگ و مرکز زمین که نتیجه‌اش رسیدن]
[سنگ به‌زمین‌است نبودو به‌عبارت‌دیگر اگر توجّه سنگ به‌مرکز]
[زمین نبودمسافت بین‌راه‌طیّ نمی‌شد.پس همان‌طوری که‌صادق‌است]
[که اگر طیّ مسافت بین راه نباشد، رسیدن به مرکز محقّق]
[نمی‌شود ایضاً صحیح است که اگر رسیدن به مرکز نباشد طیّ]
[مسافت‌بین‌راه وجود نمی‌یابد.یعنی بین این دو،علیّت متقابل برقرار]
[است»][1]

[با توجه به آنچه که گفتیم اکنون‌می‌توان‌دریافت که‌چرا تنها]
[عوامل‌منطقی‌برای‌حصول مالکیت‌جنبهٔ علیّت‌فاعلی‌وغائی‌است.زیرا]
[اگرچه مالکیّت اجتماعی وحقوقی امری‌قراردادی‌واعتباری است]
[ولی‌ملاک‌معتبر‌در این نوع مالکیت‌همان‌ملاکات‌مالکیت حقیقی‌است‌و]

۱ــ [«اصول فلسفه‌وروش رئالیسم»ج۳ پاورقی‌های ص۲۴۲و۲۴۴]
[طبع آخوندی]

[چون مالکیت حقیقی تنها دررابطهٔ میان علّت ومعلول متحقّق است]
[که در آنجا معلول تمام هویت واقعیّت خودراز علّت دارد، بنابر]
[این به همین قیاس در مالکیت اعتباری نیز تنها همین ملاك معتبر]
[خواهد بود].

مسئله مالکیّت و مقام اسلام در میان سوسیالیسم وسرمایه‌داری(۱)

مسئلهٔ مهّم امروز، این موضوع است که چه چیزی را بایدموجب و سبب مالکیّت شمرد، به‌عبارت دیگرعدالت و مصلحت اجتماع بشری ایجاب می کند که مالکیّت‌را ناشی از چه سببی بدانیم؟

گفتیم که مالکیّت مفهومی است اعتباری و محقق ساختنش در موردی، تابع قرارداد اجتماعی یعنی قانون است. اکنون باید ببینیم عدالت و مصلحت حکم می کند که‌قانون چه‌چیزهائی را سبب‌مالکیت بشناسد؟

و نیز عدالت و مصلحت حکم می کند که مالکیت فردی باشد یا جمعی؟

و دیگر این که‌چه چیزهائی است که‌قابل تعلّق مالکیت‌است.

گفتیم که در تولید ثروت سه عامل ممکن است دخالت داشته باشد، یکی از آنها طبیعت است، طبیعت یعنی زمین، دریا، ابر، باران، هوا، آفتاب.

۱ـ [این‌قسمت ازورقه‌های «اسلام، سرمایه‌داری، سوسیالیسم» نقل]
[گردیده است]

مالکیت در محصولات عمومی و مواد طبیعت

اکنون باید دید آن دسته از محصولات طبیعت که کاری روی آنها صورت نگرفته است مانند ماهی‌ها و جواهر دریا، علفهای کوهی، جنگل‌ها و معادن، چشمه‌های طبیعی، خود کوهها و دریاها از آن جهت که می‌توانند پناهگاه یا وسیله کشتی‌رانی [و از این قبیل امور] باشند، قابل مالکیّت هستند یا نه؟

مسلّماً هیچ موجبی نیست که شخصی را مالك چنین محصولات طبیعی بدانیم.

زیرا چنانکه گفتیم موجب مالکیّت یا باید فاعلی باشد و یا غائی، یعنی یا باید شیء مملوك از آن جهت مملوك باشد که فعل و اثر شخص است و به عبارت دیگر محصولات کار او است و یا از آن جهت که خود طبیعت که آن شیء را به وجود آورده و یا انسانی که آن شیء را به وجود آورده هدفش این بوده که این ثروت به فلان شخص معیّن تعلّق داشته باشد.

امور فوق را طبیعت به وجود آورده نه انسان، طبیعت از نظر بعضی مکاتب فلسفی هدف ندارد، از نظر بعضی دیگر هدف دارد، امّا هدفش همهٔ انسان‌هاست نه شخص معیّن؛ پس به هر حال علّت ندارد که امور فوق ملك فرد باشد، اگر بنا شود ملك باشد باید ملك جمع باشد یعنی باید ملك همان چیزی باشد که طبیعت برای همان چیز به وجود آمده است.[1]

۱ــ [حضرت علامه طباطبائی مُدَّظِلّه العالی درمورد این اصل اسلامی]

مقام اسلام در میان سوسیالیسم وسرمایه‌داری

اصل غائیّت:

از نظر اسلام که برای خلقت هدف قائل است و بیان کنندهٔ

←

[در تفسیر شریف «المیزان» ج ۴ ص ۱۷۱– ذیل آیهٔ :

[لا تُؤتُوا السُّفَهاءَ اَموالَکُمُ الّتی جَعَلَ اللهُ لَکُمْ قیاماً (نساء ۵) فصلی]

[دارند: تحت عنوان. «اِنَّ جَمیعَ المالِ لِجَمیعِ النّاسِ ثُمَّ الْاِختصاص» که ترجمهٔ]

[آنچنین است: گفتار دراینکه **«همهٔ ثروت برای همهٔ مردم است»**]

[آنچه ازاین آیهٔ شریفه برمی‌آید یك حقیقت قرآنی است که اصل]

[بسیاری ازاحکام ومقررات مهم اسلام به‌شمار می‌رود، و آن اینکه:]

[ثروتهای جهان ملك حقیقی خداوند است که آنها را وسیلهٔ قوام و]

[روزی جامعهٔ انسانی قرارداده است بدون اینکه آن‌را مختصّ به افراد]

[معیّنی نموده باشد به‌طوری که دراثر واگذاری به‌این افرادخاص، امکان]

[هرگونه تغییر وتبدیل وقراردادن هرحکم وقانونی‌ازآن سلب شده باشد.]

[سپس خداوند تبارك وتعالی اجازه فرموده است ثروتی راکه متعلّق به]

[کلّ جامعه است، افراد مطابق مقررات وروابط مشروع همچون وراثت و]

[حیازت وتجارت وازاین قبیل به‌خود اختصاص دهند وشرط تصرّف را]

[نیز اموری چون عقل وبلوغ وازاین قبیل قرار داده است.]

[ولکن اصل ثابتی که درهمه حال باید مَدِّ نظر قرار داد وقوانین‌فرعی]

[وجزئی ازآن استنباط می‌شود همانا همین است که «مجموع‌دارائی‌های]

[اجتماع متعلّق به‌همهٔ‌افراد است» ومصلحت‌های خاصّ افراد تنهابامراعات]

[مصالح عمومی اجتماع قابل رعایت واحترام است ولی درصورت‌تعارض]

[میان مصالح فرد واجتماع، بدون هیچگونه تردیدی صلاح جمع مقدّم بر]

[مصلحت فرد است.]

[وبراین اصل اصیل دراسلام فروعات مهمّ فراوانی مترتب می گردد]

←

اصل «وَالأَرْضَ وَضَعَهَا لِلأَنَامِ»[1] و همچنین اصل «وَخَلَقْنَا لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً»[2] است، محصولات طبیعت قبل از آن که کاری روی آنها صورت گرفته باشد تعلّق دارد به همهٔ افراد بشر، ولی پس از آنکه کاری روی آنها صورت گرفت مانند زمینی که به وسیلهٔ آبادی یا کشت احیاء شد و مانند معدنی که استخراج شد حکم دیگری پیدا می کند.

محصولات (مشترك) طبیعت و کار (انسان)

و امّا آن چیزهائی که طبیعت به علاوهٔ کار آن‌ها را به وجود آورده است بدون شك مواد طبیعی قبل از انجام کار روی آن نیز وجود داشته است و بالقّوه برای بشر نافع بوده است، و از آن جهت که مّواد خام او ّلی قبل از انجام کار به همهٔ افراد تعلّق داشته‌است نمی‌توان ادّعا کرد که پس از انجام کار تعّلقش به دیگران سلب می‌شود، امّا بدون شك کاری که شخص روی آن انجام داده سبب

←
[مانند احکام انفاق وغالب احکام معاملات ونظایر آن].
[وخداوند تعالی درموارد متعددی ازکتاب خود آنرا تأیید فرموده]
[است که ازآن‌جمله است:]
[خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ـ بقره، ۲۹]
[خداوندتمام آنچه‌راکه روی زمین است برای همهٔ انسانهاآفریده]
است...]
[پایان بیانات حضرت علاّمه مُدَّظِلُّهُ العالی]
۱ـ [قرآن مجید سوره‌رحمن‌آیه ۱۰]
۲ـ [قرآن مجیدسوره بقره آیه۲۹]

می‌شود که او نسبت به دیگران اولویّت داشته باشد،اثر این اولویّت این است که حقّ دارد استفادهٔمشروع از آن ببرد یعنی استفاده‌ای که با هدفهای طبیعت و فطرت هماهنگی دارد.امّا حقّ ندارد که آن را معدوم کند و از بین ببرد و یا آن را به مصرف نامشروعی برساند، چون در عین حال این مال به جامعه تعلّق دارد از اینرو اسراف و تبذیر و هر گونه استفادهٔنامشروع از مال ممنوع است؛ نه تنها از آن جهت که نوع عملی که روی آن مال صورت می گیرد حرام است بلکه از آن جهت که تصرّف در ثروت عمومی است بدون مجوّز.

انسان به مقدارکاری‌که روی شیء صورت داده مالك آن است

آری اگر انسان به‌فرض محال قادربود تنها بانیروی کارخود بدون دخالت طبیعت محصولی را تولید کند،جای این بود که گفته شود که صاحب آن محصول که تنها خالق و آفرینندهٔ آن محصول است از نظر تصرّف‌درآن فعّال مایشاء است،امّا این چنین نیست،او تنها خالق و آفرینندهٔ آن محصول نیست.بلکه اگر تنها خالق و آفرینندهٔ محصول نیزمی‌بودمی‌توان گفت‌حقّ تضییع واسراف‌نداشت، زیرا او واجب الوجود بالّذات نیست،قائم به ذات نیست، خودش هم خودش را به وجود نیاورده است، او مخلوقی است اجتماعی.

حقّ اجتماع بر انسان و برکار او

اجتماع در نیروی علمی و دماغی و بدنی او که آن محصول را به وجود آورده است سهیم است.او در قوای جسمی و روحی خود مدیون اجتماع است،آن قوا و نیروها تنها مال خود او نیست،

اجتماع در خود آنها ذی حق است،علیهذا اجتماع در محصول این نیروها نیز ذی حق است.پس به فرض محال اگر شخصی می‌توانست محصولی را بدون دخالت طبیعت به وجود آورد باز هم حق تضییع و اسراف آن را نداشت،تا چه رسد که چنین چیزی محال است.

به همین دلیل است که انتحار و خودکشی نیز جنبهٔ حقوقی دارد،یعنی از جنبهٔ حقوق اجتماعی جایز نیست،هیچکس نمی‌تواند از جنبهٔ حقوقی ادعا کند که اختیار خودم را دارم،می‌خواهم خودم را معدوم کنم.اجتماع به او می گوید من در این ساختمان مجهز سهیم و شریکم وسرمایه‌های مادی ومعنوی صرف کرده‌ام تااین ساختمان کامل و مجهز را به وجود آورده‌ام،اکنون وقت آن است که دین خود را استرداد کنیم و از تو خدمت بخواهم،تو حق نداری پیش از آنکه دین اجتماع خودرا بپردازی خود را معدوم کنی.اما بعد از آن که حق اجتماع رابه قدرکافی پرداختی از این نظر منعی نیست؛ البته از جنبهٔ الهی قطع نظر از اجتماع و حقوق اجتماع هیچکس حتی کسی که دین اجتماع را پرداخته است نمی‌تواند خود را معدوم کند واگر فرضاً اجتماع از حق‌خود بگذرد و قانونی تصویب کندو خودکشی را اجازه دهد باز هم از نظر حق الهی حق ندارد.یعنی هر کسی بیش از آن اندازه که از آن خودش است از آن خالقش است،نه به معنی این که خالق در او ذی نفع است بلکه به معنی این که در او ذی نظر است،به هرحال این مطلب دیگری است و ریشهٔ دیگری دارد

مقدار وحدّ حقّ اجتماع درکار فرد

شرکت اجتماع در محصولی که ساختهٔ طبیعت و کار شخصی است بیش از همین اندازه که توضیح داده شد نمی‌تواند بوده باشد، دیگران را به‌طورمساوی در محصول کار او شرکت‌دادن خلاف اصل عدالت است، استثمار است،زیرا حقّی که‌اجتماع برای افراد بایدقائل باشد باید متناسب باشد باکاری که آزادانه‌یابالاجبار در اجتماع‌انجام می‌دهد،اگر عملاً کار فردی بر کار فرد دیگر افزایش داشت‌شرکت دادن غیر با او در محصول آن کار ظلم و بی‌عدالتی و استثمار است، و اگر فرضاً بخواهیم افراد را مجبور کنیم که همه به قدر هم کار کنند تا به قدر هم از محصول کار بهره ببرند باز هم ظلم و اجحاف است،زیرا آزادی را از فردی که طبیعت نیروی جسمی و روحی بیشتری به او داده و یا فردی که هرچند نیروی بیشتری ندارد امّا حاضر نیست وقت خود را به تنبلی بگذراند سلب کرده‌ایم. ظلم و بی‌عدالتی منحصر به استثمار یعنی این که فردی محصول‌کار دیگری را تصاحب کند نیست،منع فردی یاافرادی ازاین که حداکثراستفاده را از نیروهای خدادادی خود بکند و سلب این آزادی از او نیزظلم و سلب حقّ‌طبیعی است. بالضّروره افراد انسانها از لحاظ استعدادکارو از لحاظ چالاکی وپشت‌کارداری ونقطهٔ مقابل آن یعنی تنبلی‌متفاوت آفریده شده‌اند(و البته طبیعت‌در ایجاد این تفاوت هدف دارد وفرضاً از این نظر هدفی هم در کار نباشد مطلب از همین قرار است).

علی‌هذا مجبور کردن افراد به این که با این که کار بیشتری

انجام داده‌اندمحصول کار خود رابه‌دیگران و اگذارند ظلم واستثمار است.منع کردن آنها نیز از این که کار بیشتری انجام دهند و الزام به این که در حدّ ضعیف‌ترین کارگران کار کنندآن نیز ظلم‌است، هرچند استثمار نیست، به‌علاوه در هردو صورت مانع ترقّی وپیشرفت تکامل اجتماع است زیرا قبلاً گفته‌ایم که‌دوچیز مانع رشد وترقّی اجتماع است وهردونوعی ظلم و اجحاف‌هم هست،یکی حبس وتوقیف مّواداولیّه به‌وسیلهٔ‌مالکیت‌افرادی‌معدود، که‌لازمهٔ‌رژیم سرمایه‌داری است و یکی حبس وتوقیف منبع انسانی ونیروی انسانی وجلوگیری ازمسابقه، که‌لازمهٔ‌رژیم اشتراکی است.درصورت اوّل ازآن نظر که مشّوق‌ومحرّکی‌قوی‌ونیرومند ازافراد سلب‌می گردد ودرصورت‌دوم عملاً مانع فعالیّت‌وکوشش افراد(با این که تفاوت میان افراداحیاناً از زمین تا آسمان است)شده‌ایم.

اشتراك در منابع سرمایه‌ها غیر از اشتراك درکار است

و اما مسئلهٔ این‌که زمین مثلاً باید از ثروتهای عمومی باشد و یا چنانکه ما در مباحث‌گذشته ثابت‌کرده‌ایم‌که ماشین ازآن نظرکه مظهر ترّقی اجتماع است و محصول ماشین را نمی‌توان محصول غیرمستقیم سرمایه‌دار دانست بلکه محصول غیرمستقیم شعور و نبوغ مخترع است و اما شعور ونبوغ مخترع نمی‌تواند مالك شخصی داشته‌باشد پس ماشین‌نمی‌تواند به اشخاص تعلّق داشته باشد این‌ها مسئلهٔ دیگری است ، این‌ها نفی مالکیّت فردی نیست،الغاءمالکیت خصوصی نیست،بلکه مالکیت‌اشتراکی‌است درموارد در موارد خاصّی‌که‌موجبات‌آن اقتضاء می‌کندکه درآن‌مواردمالکیت اشتراکی و اجتماعی باشد نه فردی.

حدود اشتراکیّت اسلامی

همان‌طوری‌که دراسلام، انفال‌از ثروتهای‌عمومی‌شمرده می‌شود،اسلام

نه با قبول مالکیت عمومی در مثل انفال مالکیت فردی را به‌طور مطلق طرد کرده و نه با قبول مالکیت فردی مالکیت عمومی را نفی کرده‌است. در آنجا که پای‌کار افراد و اشخاص است مالکیت فردی را معتبرمی‌شمارد و درآنجا که پای‌کار افراد و اشخاص در میان نیست مالکیت را جمعی می‌داند.

علیهذا اسلام با این‌که طرفدار مالکیت جمعی بعضی سرمایه‌هاست از آنجاکه مالکیت اشتراکی در محصول‌کار افراد را نمی‌پذیرد مگر به رضایت و قرار داد آنها. پس یك مسلك اشتراکی نیست، نظیر سایر اشتراکیتّها؛ و از آن جهت‌که سرمایه‌های طبیعی و صناعی را متعلّق به شخص نمی‌دانند به نوعی اشتراکیت قائل است.

این است مقام اسلام در میان سرمایه‌داری و سوسیالیسم.

بخش دوم

رساله‌های اقتصادی

شامل:

1 ـ اسلام واقتصاد
2 ـ حق وحکم
3 ـ مالکیت زمین ازنظر اسلام
4 ـ شرکت ازنظر فقه اسلام
5 ـ ارث
6 ـ بیمه
7 ـ یادداشت‌های اقتصادی
8 ـ مسئلهٔ اضطراد

اسلام و اقتصاد

اسلام و اقتصاد

۱ـ نظرات کلّی قرآن راجع به‌مال

الف ـ مال از آن همه است، آیهٔ اموال سفهاء: وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أمْوالَكُمُ الَّتی جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ قِياماً ، (نساء آیه ۴). آیهٔ خلقت زمین برای همه: خَلَقَ لَكُمْ ما فِی الأرْضِ جَمیعاً (بقره آیه ۲۹).

ب ـ آیهٔ نهی از آکل مال به باطل: لاَ تَأْكُلُوا أمْوالَكُمْ بَیْنَكُمْ بِالبَاطِلِ إلاَّ أنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ (نساء آیه ۲۹)

ج ـ آیات نهی از اسراف و تبذیر : إنَّ الْمُبَذِّرینَ كانُوا اِخْوانَ الشَّیاطینِ (اسراء آیه ۲۷)

د ـ كَیْلاَ یَكُونَ دَوْلَةً بَیْنَ الأغْنیاءِ مِنْكُمْ (حشر آیه ۷).

هـ ـ فی أمْوالِهِمْ حَقٌّ مَعلُومٌ لِلسّائِلِ وَالْمَحْرُومِ.

و ـ آیات منع از ربا

۲ـ انفاقات

الف ـ آیات عمومی راجع به انفاقات.

ب ـ انفاقات واجبه. وَاعْلَمُوا اَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ (انفال آیه ۴۱).

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ ...(توبه آیه ۶۰).

۳ـ فیء و غنائم: وَمَا افَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْلَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ (حشر آیات ۶و۷).

۴ـ موضوعات مالی فقهی: خمس، زکوة، انفال، فیء و غنائم، اراضی مفتوحة عَنْوَةً، وقف عامّ و خاصّ، کفّارات، دیات، فدیه در قصاص، فدیه حج، مزارعه و مساقات و مضاربه، ربا، ارث، جریمهٔ مالی، نذورات و انفاقات، منع بیع اموری که مالیّت شرعی ندارند، اجاره، صلح، مهر، واجب النفقه‌ها، خلع، قرض و دین، مستثنیات دین، وصیّت، خراج و مقاسمه، احتکار.

۵ـ قواعد فقهی: اَلنَّاسُ مُسَلَّطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ. لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِءٍ مُسْلِمٍ إِلَّا عَنْ طِيبِ نَفْسِهِ، لاضرار، احترام عمل مسلم، اصالة الصحّة در معاملات، قاعدهٔ ید.

۶ـ آیا مالکیّت اعتباری است و از چه اعتبار شده؟ آیا اعتبار قبل‌الاجتماع است یا اعتبار اجتماعی است.

۷ـ آیا مالکیّت ریشه طبیعی دارد، یعنی حقّ تملّکی به صورت اولویّت در طبیعت است و اعتبار مالکیت باید مبتنی بر آن حقّ باشد؟

۸ـ مسئله حقوق طبیعی و غیر طبیعی. ریشه غائی و فاعلی حقوق،

حقوق نسل‌ها بر یکدیگر و مسئولیتها در برابر آنها و به عبارت دیگر ریشه حقّ و مسئولیت، یا اینکه آیا تعلّقی طبیعی بین شخص و مال است یا هر چه هست اعتبار است

۹ـ حقّ اجتماع و حقّ فرد، اما اگر اصالت فردی بشویم چه مجوّزی بر سربازی داریم، نظریه مطلوبیّت افراطی است و نظر فردی تفریطی، حدّ وسط چیست؟

۱۰ـ چرا ضعفاء و عجزه حقّی بر دیگران دارند؟

۱۱ـ آیا واقعاً در مناسبات اقتصادی عصر ما تحوّلاتی به‌وجود آمده که جز با سلب مالکیّت از ابزار تولید جلوگیری از استثمار و اجراء عدالت میسّر نیست چنانکه کمونیستها مدّعی هستند که سوسیالیزم واقعی مولود سرمایه‌داری است؟! یا در گذشته هم همینطور بوده یا هیچ کدام درست نیست؟

۱۲ـ ما برای این علم [علم اقتصاد] باید اصول اولیه‌ای در نظر بگیریم که آن اصول اولیه مورد اختلاف نباشد و الّا علم واحد نخواهیم داشت و خود آن اصول مسئلهٔ خلافی از یک علم دیگر (مثلاً فلسفه) خواهد بود. باید ببینیم اصولی که مردم جهان یا عقل صریح خود ما آنها را مسلّم می‌شمارد چیست؟

الف ـ عدل و مساوات

ب ـ پرهیز از استثمار، این اصل، زیاد مورد تمسّک کمونیستها است و حتی به استناد این اصل می‌خواهند مالکیّت خصوصی را نسبت به ابزار تولید الغاء کنند. این اصل از فروع اصل عدالت است.

ج- مسئلهٔ حقوق طبیعی و تکوینی که حق ریشهٔ غائی و فاعلی دارد. به عقیدهٔ ما این اصل مقدّم است بر اصل عـدالت و اصل طرد استثمار. زیرا مطابق تفاسیر سه گانه‌ای که برای عدالت مـی‌شود نظرات اجتماعی درباره ساختمان اجتماعی ازقبیل نظریهٔ مطلوبیّت و نظریهٔ فردی همه باید از اصول اولیّهٔ حقوق طبیعـی و غیر طبیعی سرچشمه بگیرد. اگـر منکر حقوق طبیعی باشیم باید تنها به جنبهٔ اثر وبهترین اثر نگاه کنیم واگر به حقوق‌مایل باشیم باید درسلسله علل احکام خود فکر کنیم.

د- سوسیالیست‌ها قطع‌رابطه بین‌سرمایه وکار را یك‌اصل‌مسلّم می‌شمارند، ولی ما آن‌را قبول نداریم.

۱۳- اصولی‌را که دراقتصادباید درنظر گرفت به‌قرار ذیل‌است:

الف- اصل تزیید ثروت ملّی وتکثیر تولید. یعنی اقتصاد سالم آن‌است که‌جریان‌ثروت ومنابع او‌لیّه‌به‌نحوی باشد که برثروت که یگانه‌وسیله مادّی وپایه‌ای از پایه‌های زندگی‌است بیفزاید وقدرت ملّی‌را در تحصیل ومسائل مادّی ومعنوی زندگی مضاعف کند واین مشروط به‌دو شرط است یکی آن که منابع ثروت آزاد باشد ودچار حبس وتوقّف نشود ودیگر اینکه فعالیّت آزاد ومحترم باشد یعنی ثمرهٔ فعالیّت به‌فعّال بر گردد.

در اینجا دومطلب است یکی اینکـه تزیید سرمایه ملّی یـا شخصی بدچه نحو وچه کیفیّتی باشد؟ به‌هـر نحو شد درست است یـا آنـکه مـحدودیتی دارد، همـان طوری کـه قبلاً گفتیم معمـولاً اقتصادیّون تمایلات وخواسته‌های بشررا ولوخواسته‌های مصنوعی و

انحرافی، سرچشمهٔ درآمد می‌دانند ولی ما گفتیم که اسلام مسئلهٔ تقاضا را به‌هر نحو باشد سرچشمهٔ درآمد مشروع نمی‌داند، خود تقاضاها را مشروع نمی‌داند و کنترل می کند و به علاوه پاسخ گفتن به‌این تقاضاها را غیر مشروع می‌داند، ولی مادیّون اقتصادی حتّی تقاضای نامشروع مثل اعتیاد به‌موادمخدّر ایجاد می کنند تاراه درآمد خودرا باز کنند، اینجاست که زیان انفکاك اقتصاد از اخلاق ومعنویّت روشن می‌شود.

ولی در واقع وبالمآل واز نظر زمان نامحدود اقتصاد از اخلاق غیر قابل انفکاك است.

مطلب دیگر اینکه درتقاضاهای مشروع چه چیزی سبب ازدیاد می‌شود چه چیزی مانع ازدیاد می‌شود. هم‌سرمایه‌داری وتملّك برمنابع اوّلیّهٔ ثروت وهم‌اشتراك کلّی، مانع ازدیاد و افزایش ثروت است.

در مسئله ازدیاد، بحث حقوق‌فرد یا جامعه و یا مسئلهٔ استثمار فرد مطرح نیست.

۱۴ـ ظاهراً فلسفهٔ حرمت ربا جنبهٔ استثمار نیست، زیرا واقعاً رباخوار استثمار نکرده ربا ده را به‌محض ربا، بلی اگر ربا عادلانه نباشد واجارهٔ پول به‌قدری باشد که نتیجه فعالیّت‌را نیز به‌خودملحق می‌سازد استثمار است ولی این جهت اختصاص به‌ربا ندارد واجاره ومضاربه ومزارعه ومساقات وحتّی معاملات در بازار سیاه نیز همین‌طور است وهمان طوری که با نظارت حکومت بر نرخ جلو استثمار در این‌امور گرفته می‌شود، در ربا نیز گرفته می‌شود. ظاهراً فلسفهٔ حرمت این

است که خود پول وسیله‌است وخودش به شکل موجود قابل استفاده مثل خانه و مسکن یا زمین یا درخت نمی‌باشد یعنی به‌صورت یك وسیلهٔ مستقیم معاش درنیامده است، بلی وقتی به صورت یك وسیله مستقیم معاش درمی آید که مستقیماً در جریان قرار بگیرد و به مضاربه‌داده شود واِلّا ربا نوعاً قرض‌هائی است که مردمی عقب افتاده از زندگی‌برای‌امرار معاش‌می گیرند. به‌علاوه در‌مضاربه صاحب پول درنفع وضرر شریك است ولی در ربا به‌هرحال«بمیر و بدِم» است و باید منفعت پول داده شود کما اینکه در اجاره باز این فرق هست که مستأجر ضامن تلف عین نیست ولی در ربا هست.

۱۵ـ آیا این اصل درست است: «کار به قدر استعداد و خرج به‌قدر احتیاج» معنیش این‌است که همهٔ‌مردم مانند اعضاء یك پیکر به هر اندازه می‌توانند باید کار کنند وبه هراندازه هم احتیاج دارند باید خرج کنند، ممکن است کسی استعداد کارش زیاد واما احتیاج وعائله‌اش کم باشد یعنی زائد بر مقدار احتیاجش استعداد کار داشته باشد وباید به‌هرحال هرچه در استعداد دارد کار کند ولو آنکه یك‌دهم آن‌را خرج کند ونُه قسمت دیگر باید به صندوق عمومی و ملّی یعنی صندوق‌دولت ریخته بشود، ممکن است کار برعکس باشد؛ یعنی احتیاج بیش از استعداد کار باشد باید مازاد را از دیگران بگیرد، ولی‌باید دستگاه اداری ملّی یعنی دولت وجود داشته باشد که مازاد را ازآن بگیرد و به این بدهد یك عیب این اصل اینست که منجر به استثمار است. دیگر اینکه اصل تکثیر ثروت را ازبین

می‌بردورقابت ومیدان آزاد مسابقه را ازبین می‌برد وفعالیّت‌وتکثیر را متوقّف می کند. به عبارت دیگر اصل آزادی همان‌طوری که در اجتماع وسیاست باید محفوظ بماند دراقتصاد نیز باید محفوظ بماند. آزادی شغل و کار دراعلامیهٔ حقوق‌بشر بدون آزادی در استفاده‌بی معنی است.

۱۶ـ یکی از چیزهائی که مانع رشد وافزایش ثروت عمومی، است تصاحب سرمایه‌های عمومی به‌دست مالکین خصوصی است. آنچه در احیاءِ موات ودر احتکار و در آیهٔ گنج طلا ونقره آمده است برای همین است.

ممکن است اینها برای حفظ سیاست وسیادت خود فلسفه‌افقار ملت را عمل کنند وبرای اینکه‌بردگان را درحال بردگی نگهدارند مانع تکثیر و افزایش بشوند و احیاناً مازادرا ازبین ببرند. این جهت مربوط است به‌سرمایه‌داری.

یکی دیگر از اموری که مانع رشد وتکثیر وتوزیع است اشتراک‌عمومی واصل«کار به‌قدر استعداد، خرج به‌قدر احتیاج» است که درشماره ۱۴ گفته شد. پس دوچیز مانع رشد ثروت است یکی حبس وتوقیف‌مواداولیّهٔ معیشت که‌عمل‌سرمایه‌دارها است یکی‌حبس ومتوقف ساختن فعالیّت که عمل‌اشتراکیّون‌است.

۱۷ـ همچنان که در یادداشت‌های پس از کمونیسم گفتیم **فرق است بین سود کار نکرده واستثمار، سود کار نکرده ممکن است استثمار نباشد،** مانند ارث وهبه واجارهٔ مسکن وترقی قیمت.

۱۸ـ گفتیم یکی ازاصول او ّلیّهٔ اقتصاد سالم، حیات وقابلیّت رشد ونموّ ثروت است همان‌طوری که از شرائط او ّلیهٔ یك اجتماع سالم اقتصاد سالم است، اقتصاد سالم‌یعنی اقتصاد قائم بذات وبی عیب‌و غیر قائم بغیر. جامعه باید بنیهٔ اقتصادی سالمی داشته باشد، مبتلا به کم‌خونی‌اقتصادی نباشد واگر نه‌مانند یك‌مریض کم‌خون ویا مریضی که دستگاه قلب وجهازدمویه‌اش خراب‌است همیشه مریض خواهد بود. گمان نمی‌رود هیچ عالم وبلکه هیچ‌عاقلی منکر لزوم وضرورت اقتصاد سالم باشد، از نظر اسلام هدف‌های اسلامی بدون اقتصاد سالم غیر قابل تأمین است . اسلام می‌خواهد که غیر مسلمـان در مسلمان تسلّط و نفوذ نداشته باشد ، این هدف هنگامی میّسر است که ملّت مسلمان در اقتصاد نیازمند نباشد ودستش به طرف غیر مسلمان دراز نباشد ، وا لاّ نیازمندی ملازم است با اسارت وبردگی، ولو آنکه اسم بردگی درکار نباشد ، هرملّتی که ازلحاظ اقتصاد دستش بد طـرف ملّت دیگر دراز باشد اسیر وبردهٔ او است واعتباری بـه تعارف‌های دیپلماسی معمولی نیست.

به قول نهرو ملتی مستقلّ است که جهش اقتصادی داشته باشد، علـی علیه‌السلام می‌فرماید :

إِحْتَجْ إِلٰی مَنْ شِئْتَ تَکُنْ اَسیرَهُ، اِسْتَغْنِ عَمَّنْ شِئْتَ تَکُنْ نَظیرَهُ، أَحْسِنْ إِلٰی مَنْ شِئْتَ تَکُنْ اَمیرَهُ.

[ترجمه: محتاج هر که شوی اسیر او خواهی بود، بی‌نیاز از]
[هر که گردی بااو برابر خواهی شد وهر که را مـورد نیکوئـی و]

[احسان خود قرار دهی فرمانروای او خواهی شد]

اگر ملّتی کمک خواست و ملّتی دیگر کمک داد خواه‌ناخواه اوّلی برده و دوّمی آقا است. چقدر جهالت و حماقت است که آدمی ارزش سلامت بنیه اقتصادی را درنیابد و نفهمد اقتصاد مستقّل یکی از شرائط حیات ملّی است. این یك مطلب.

مطلب دیگر اینکه اسلام همواره روش وسط و معتدل را پیش می گیرد، و این جهت ناشی از جنبۀ همه جانبه بودن اسلام است. دو روش افراطی و تفریطی به چشم می‌خورد، یکی اساساً ارزش سلامت بنیۀ اقتصادی را درك نمی کند و طرفدار فقر است و خیال می کند همین‌طور که فقر برای فرد عیب نیست برای جامعه هم عیب نیست؛ اوّلاً برای فرد هم به یك معنی عیب است و اگر هم برای فرد عیب نباشد برای اجتماع عیب است و دیگری که به ارزش اقتصاد پی برده است دیگر همه چیز را فراموش می کند **و معتقد است منبع درآمد تمایلات بشر است و هر چیزی که تقاضایش وجود داشت و میل به‌خرید آن در مردم بودو پول درآور بود باید عرضه داشت، تقاضا علّت تامّۀ جواز عرضه است،** ولو اینکه عرضۀ مواد مهلك یا مضعف جامعه باشد. جامعه‌ی بیمار بادبادك و اسباب بازی و لوازم تجملّی تقاضا دارد مانند مریضی که اشتهای چیزی دارد که برایش مضّر است، جامعه‌ای بیماری اتومبیل دارد مانند بیمار مستسقی یا طفل مبتلا به قی و اسهال که تقاضای آب دارد و صاحب آب فقط به‌دلیل اینکه درمقابل این آب پول داده می‌شود مرتّب آب می‌دهد و جیب خودرا ازپول پر می کند، بالاتر اینکه

تقاضای کاذب به‌وجود می‌آورد، وهروئین می‌سازدوراه درآمدهنگفت به وجود می‌آورد ومرتّب معتاد می‌سازد، به دلال می‌گوید: از هرده نفر مبتلا به‌اندازهٔ یك نفر متعلّق به شخص خودت، ازهرچه فروش کردی ده‌یك مال خودت، ولی اسلام مکاسب محرّمه‌دارد قبل ازهر مسأله‌ای درمکاسب، مکاسب محرّمه‌را عنوان می‌کند، فروختن بت‌و صلیب را حتّی به‌غیر مسلمان تحریم می‌کند، فروختن شراب و آلات قمار ووسائل گمراهی را مطلقاً تحریم می‌کند، فروش کتب ضلال‌را تحریم می‌کند، بیع سلاح للاعداء راتحریم‌می‌کند، اسلام‌تدلیس ماشطه، مجسمه‌سازی، ساختن وفروختن ظرف طلا و نقره ، شعرهجائی‌ومدحی، فحش، لغو و لهو، قمار، قیادت، قیافه ، کهانت، مَدْح مَنْ لا یستحقّ بالمدح ، بخشش ، اعانت ظالمین ، ولایت از قبل جائر ، هجاء مؤمن، اکتساب به‌واجبات. و... را تحریم می‌کند ، از همه اینها تز اسلام اینست:

«منبع‌درآمد، تمایلات وخواسته‌های مردم نباید باشد، مصالح عمومی باید باشد» به تعبیر فقهاء خرید وفروش‌چیزی جایز است که منفعت محلّلهٔ مقصوده داشته باشد، این اقتصاد اقتصادی است واقع بینانه و مرتبط به‌اخلاق وتربیت بشر، پس درعین اینکه اسلام طرفدار ازدیاد ثروت است و ثروت را وسیله تأمین هدف‌های عالی خود می‌داند به همین دلیل که هدف عالی‌تر ازخود ثروت است راه درآمدراتمایلات وتقاضا نمی‌داند، مصلحت‌را راه می‌داند، اما دراقتصاد جدید اینگونه محدودیّت‌هاوجودندارد، خصوصاً اقتصاد سرمایه‌داری، ازصادرات‌شان

می‌توان حقیقت را فهمید که از مملکت‌های نیازمند مثل ایران چه می‌برند، و چه تحویل می‌دهند.

مطلب سوم این است که همان‌طور که نباید از هر راهی به‌دنبال ثروت بود، نباید سیستم اقتصادی به‌شکلی باشد که رشد و نمّو را متوقّف وفلج کند وجلوگیری نماید. ازجمله چیزهائی که مانع رشد است به‌عقیدهٔما تز **«کار به‌قدر استعداد ومخارج به‌قدر احتیاج»** است که لازمه‌اش اشتراك مردم درمنافع یکدیگر است، این چند عیب دارد، اوّلاً برخلاف فطرت وطبیعت است، پیوستگی طبیعی افراد بشر به حدّ اجزاء یك‌پیکر نیست. ثانیاً این خود نوعی استثمار است. ثالثاً جلو فعالیّت ونشاط‌را می‌گیرد، بشر آنگاه با نشاط کاری‌را می‌کند که بداند نتیجه کارش به خودش برمی‌گردد، چرا اداری‌ها اهل تَنبل‌اند، به‌قولی مرض اداره دارند، چون ایمان که ندارد و درآمدش وترقیّاتش هیچ کدام با فعالیّتش بستگی ندارد. برعکس درآمدش با انجام کارهای غیر مشروع از باند بازی وحقّه‌بازی و رشوهٔ مالی واحیاناًالعیاذبالله رشوهٔ ناموسی است.

خوشا به حال اجتماعی که سیستم اقتصادیش به شکلی باشد که راه درآمدمنحصر باشد به فعالیت، وآثار فعالیتش هم مخصوص خودش باشد، بدا به حال اجتماعی که کار در آن اجتماع صرف نمی‌کند اما بورس بازی وکارهای غیر تولیدی وکارهای انحرافی درآن صرف بکند، (این جهت مربوط است به فرهنگ‌ودادگستری‌وایمان) وبالاخره فعالیت مفیدوسالم راه درآمد نباشد، ونیز بدا به‌حال اجتماعی که هرچند راه درآمد غیر مشروع را بسته است اما راه درآمد مشروع را ازنظر شخصی نیز بازنگذاشته و تز

«کار به‌قدر استعداد وخرج به‌قدر احتیاج» را پیش کشیده است.

جلّ الاسلام که هم‌طرفدار مالکیّت اختصاصی است وهم‌تربیت ایمانی دارد وراه درآمد غیر مشروع را بسته است. ما هیچ احتیاجی نداریم به تزی که از آن سوی دیوار آهنین یا از ماوراء بحار برای ما بیاورند، تز اسلام کافی است، ما باید بطور قطع بدانیم که از راه مشروع صد پارچه ملك درست نمی‌شود، در حدیث است که: «ده‌هزار درهم از راه مشروع جمع نمی‌شود».(1) البته‌این نسبت به‌زندگی

---

1 ــ در «وسائل الشیعه» دو روایت با یك سلسله‌سند نقل می کند به این ترتیب: عن محمدبن حسن باسناده عن الحسین بن سعید عن حمادبن عیسی عن ابراهیم بن محمد عن ابی عبدالله علیه‌السلام؛ قال:

مَا أعْطَی اللهُ عَبْدَاً ثَلاثین اَلْفَاً وَ هُوَ يُريدُ بِه خَيْرَاً. وَقالَ: مَا جَمَعَ رَجُلٌ قَطُّ عَشَرَةَ آلافِ دِرْهَمٍ اِلَّا وَقَدْ يَجْمَعُها لِأقْوامٍ، اِذا اُعْطِیَ الْقُوْتَ وَ رِزْقَ عَمَلِه فَقَدْ جَمَعَ اللهُ لَهُ الدُّنیا والْآخِرَةَ

ترجمه: حضرت صادق علیه‌السلام فرمودند: «خداوند به هیچ بنده‌ای سی‌هزاردرهم نداده درحالی که خیراورا خواسته باشد. کنایه ازاینکه جمع‌آوری این مقدار ازمال با سلامت دین ممکن نیست. ونیزحضرت فرمودند: «هیچ گاه کسی ازراه حلال ده‌هزار درهم پس‌انداز نمی کند مگرآنکه آن‌را برای دیگران ــ وارث ــ ذخیره کرده باشد آن‌گاه که به‌کسی به اندازهٔ مخارج او ودسترنج کارش عطا شوددراین حال خداوند دنیا وآخرت‌را نصیب او نموده است.»

«وسائل الشیعه» جلد ۱۲، کتاب التجاره باب ۸ ص ۲۱ به نقل از «تهذیب» ج ۲ ص ۱۰۰

آن‌روز است، مقصوداین است که همیشه درآمد مشروع حدّ معیّنی دارد وبالاتر از آن ازراه‌مشروع به دست‌نمی‌آید نه‌این که‌اگر به‌دست آیدباید از او گرفت، غلط‌ترین تزهاتحدیدمالکیّت‌است ماسرجوال را ول کرده‌ایم واصل « أینَ لَكَ هذا » را فراموش کرده‌ایم و از راه‌تحدید و اشتراك می‌خواهیم وارد شویم.

۱۹ـ خلاصه و کلاسهٔ مطلب اینکه: اسلام طرفدار تقویت بنیه اقتصادی است امّا نه به عنوان اینکه اقتصاد خود هدف است، یا تنها هدف است، بلکه به عنوان اینکه هدف‌های اسلامی بدون اقتصاد سالم و نیروی مستقلّ اقتصادی میسّر نیست، اما اسلام اقتصاد را یك رکن از ارکان حیات اجتماعی می‌داند، لهذا به خاطر اقتصاد به سایر ارکان ضربه و لطمه نمی‌زند، اسلام طرفدار این نظریه که سرچشمهٔ درآمد تقاضا و تمایلات است نیست، بلکه معتقد است باید تمایلات با مصالح عالی و همه جانبهٔ بشریّت تطبیق بکنند، از اینرو فصل مهمّی در اسلام هست به‌نام مکاسب محرّمه.

درآمد مشروع از نظر اسلام یعنی درآمدی که از طرفی محصول فعالیّت شخصی باشد یا لااقل جنبهٔ استثمار نداشته باشد. و ازطرف‌دیگر ازلحاظ مصرف، قابلیّت مصرف شدن‌مشروع ومفیدداشته باشد و به اصطلاح فقهاء جنس مورد معامله دارای «منفعت محلّلهٔ مقصوده» باشد. به عبارت سوسیالیست‌ها هدف منافع اجتماع می‌باشد نه‌پر کردن جیب شخص.

زمین برای بشر

نظر اسلام در مورد اقتصاد مبتنی است بریك اصل فلسفی وآن اینکه زمین ومنابع اوّلیه برای‌بشر یعنی برای اینکه زمینه‌فعالیّت وبهره‌برداری بشر قرار بگیرد آفریده شده است.

وَ لَقَدْ مَكَّنّاكُمْ فِي‌الأَرْضِ وَ جَعَلْنا لَكُمْ فيها مَعايِشَ قَليلاً ما تَشْكُرُونَ (اعراف۷ آیه۱۰).

[ترجمه: «وهمانا شمارا در زمین مأوی دادیم و برای شما در آن روزی‌ها قرار دادیم وچه کم شکر گزاری می کنید»]

وَهُوَالَّذِیٓ‌اَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ واسْتَعْمَرَكُمْ فيها (هود۱۱ آیه۶۱)

[ترجمه: «واو شمارا از زمین پدید آورد ودرآن به‌شما بهرهٔ آبادانی داد»]

والأَرْضَ وَضَعَها لِلْاَنامِ(الرحمن ۵۵ آیه۱۰)

[ترجمه: «وزمین را برای تمام جهانیان قرار داد»]

وهم خدا بشر را آفریده است وبه‌او نیروهای عضلانی و مغزی و استعدادهای فراوان داده که از مادر زمین بهره‌ور شود مانند کودکی که از طرفی درپستان مادر شیر قرار داده شده و از طرف دیگر به طفل قوّه وغریزهٔ چسبیدن به پستان مادر ومکیدن‌داده شده است.

در هیچ کدام ازاین دو عامل، یعنی عامل مورد استفاده وعامل استفاده کننده نباید موجبات حبس وتعطیل ورکود فراهم شود، به‌هر

عنوان که در یکی از این‌دو رکود واقع شود از نظر اسلام مردود است، چه آنکه رکود سرمایه ومنابع اوّلیه باشد ویا رکود فعالیّت رکود منابع وسرمایه مثل آنچه درمورد زمین تحجیر شده در احیاءِ موات رسیده است که بیش از سه سال حقّ حبس ندارد، وآنچه در احتکار رسیده، وآنچه در گنج کردن طلا ونقره رسیده است که سال به سال یك‌دهم به‌عنوان زکوة گرفته می‌شود تا از حدّ نصاب بیفتد و رکود فعالیّت خواه به‌صورت بیکاری و کَلّ برمردم شدن باشد ویا به‌صورت دیگر، وبه همین لحاظ اسلام مالکیّت اشتراکی را محکوم می‌داند، چون امید وآرزو را واینکه بشر کار را برای نتیجه عائد خود بکند در انسان می‌میراند.

کسی نباید گمان کند که اگر مالك خصوصی مالی شد اختیار مطلق دارد، می‌تواند آن‌راحبس کند.زیرا مطابق آنچه گفتیم‌خداوند انسان را فاعل ومنابع اولیّه را قابل آفریده است. واین قوّهٔ فاعلی خواسته که از آن مادّهٔ قابله استنتاج کند، یك زمین مستعدّ مانند یك زن ویك رَحم مستعد است، باید ازدواج کند، همان طوری که مردی حقّ ندارد پس از ازدواج زن‌را حبس کرده واز همخوابگی‌و مباشرت او امتناع کند واو را مهمل ومعطّل بگذارد، نیز حقّ‌ندارد زمین ویا منبع ثروت دیگری را معطّل بگذارد، خود زکوة بر طلا ونقره عنوان جریمه دارد. مالکیّت به منزله عقد ازدواج است،عمل در مال وبارور کردن آن به منزله مباشرت با زن است، هدف،تناسل و تکثیر وانتاج است، لهذا علی عليه‌السلام فرمود:

إِنَّكُمْ مَسْؤُلُونَ حَتَّى عَنِ البِقاعِ وَالبَهائِمِ.

قاعدهٔ النَّاسُ مُسَلَّطُونَ عَلى أَمْوالِهِمْ، قرينهٔ الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساء ویا الطَّلاقُ بِيَدِ مَنْ اَخَذَ بالسّاقِ است، همان طوری که حکومت مرد برزن به معنی اختیار مطلق نیست و متقابلاً زن نیز حقوقی دارد. مال وثروت نیز به‌حکم قانون علّت غائی حقوقی دارد وانسان نسبت به‌آن وظائفی دارد. البته منکر نیستم که حقوق زن بر مرد باحقوق مال برانسان فرق دارد، زیرا زن عیناً مثل مال نیست، ولی‌ما نمی گوئیم زن مثل مال است بلکه می گوئیم مال مثل زن‌است وبین آنها فرق بسیار است، بر زن باید انفاق کرد همینطور بر مال، مرد بر زن‌تسلّط ندارد که آن‌را از بین ببرد همین‌طور انسان حقّ اسراف وتبذیر وتضییع مال را ندارد.

۲۰ــ اساس کار این است که منابع ثروت در جریان و مورد استفاده باشد ونیروی‌عمل آزاد وفعّال باشد ومالکیت اختصاصی محترم باشد، اما نظارت کامل برطرق درآمد بشود که از طریق مشروع به دست آید، به‌اینکه نظام اقتصادی به شکلی باشد که نه به‌وسیلهٔ زور ونه به وسیلهٔ اضطرار فردی فرد دیگررا استثمار نکند، دیگراینکه دادگستری و مجازات سریع وسالمی درکار باشد، وقبل ازآن تربیت وفرهنگ و اخلاق و ایمانی باشد که هرکس به‌حق خود قانع وروح دزدی واستثمار درمردم بمیرد و احیاناً اگرکسی تخلف کرد به دست مجازات سپرده شود، در این وقت‌اقتصادی سالم خواهیم داشت، اما چون قصد اصلاح واقعی نیست، منظور هوْ وجنجال وشانتاژ است به اساس کار که تعلیم و تربیت صحیح و مبارزه با دزدی ورشوه ومظالم وتقویت دادگستری ومجازات است کاری ندارند وبا جار و جنجال می‌خواهند کار کنند، چون خودشان وآن سیاست‌های

استعماری می‌دانند که اگر کارها از ریشه اصلاح شود همهٔ مفاسد از بین می‌رود و آنها بستگی دارند با آن مفاسد و نمی‌خواهند مفاسد از بین برود،

۲۱ـ فلسفه افقار سرمایه‌دارها، به‌اینکه به‌هر شکل شده زیردست را فقیر نگه می‌دارند، داستان خواب‌نما و داستان منصور، داستان خواب‌نما نمونه‌ای است برای لزوم نظارت بر نرخ. داستان بازارسیاه، چرا مولی‌امر نظارت بر نرخ را لازم می‌داند. عبارت مولی این‌است:

وتَفَقَّدْ اُمُورَهُمْ (تجّاروذوی الصناعات) بِحَضْرَتِكَ وَ فِي حَواشِي بِلادِكَ واَعْلَمْ مَعَ ذٰلِكَ أنَّ فِي كَثِيرٍ مِنْهُمْ ضِيقاً فاحِشاً وَشُحّاً قَبِيحاً واَحْتِكاراً لِلْمَنافِعِ وتَحَكُّماً فِي الْبِياعاتِ و ذٰلِكَ بابُ مَضَرَّةٍ لِلْعامَّةِ وَ عَيْبٌ عَلَى الْوُلاةِ فَامْنَعْ مِنَ الإحْتِكار فَأنَّ رَسُولَ اللّهِ صلّی الله علیه و آله مَنَعَ مِنْهُ وَلْيَكُنِ الْبَيْعُ بَيْعاً سَمْحاً بِمَوازِينِ عَدْلٍ وَاَسْعارٍ لاتُجْحِفُ بِالْفَرِيقَيْنِ مِنَ البايِعِ وَالْمُبْتاعِ.

(نامهٔ امیرالمؤمنین علیه‌السلام به مالك اشتر ـ نهج‌البلاغهٔ فیض ص۱۰۱۸-۱۰۱۷)

[ترجمه: وکارهای تجّار و صنعتگران را چه در نزدیك و]
[حضور خودت ویا در اطراف واکناف سرزمین خود مورد بررسی]
[قرار ده، وبدان که (باوجود تعریفها وسفارشاتی که از آنها شد) در]
[این جماعت سختگیری وتنگ نظری و بخل‌ورزی به شکل]
[ناپسندی دیده می‌شود و نیزاحتکار کالاها و نرخ گذاری به‌هر قیمت]
[که خود بخواهند، واین روش‌هم موجب خسارت وزیان اجتماع، و]

[هم سبب بی‌آبروئی دولت وحکومت می‌شود، پس، از احتکار]
[جلوگیری کن که همانا پیامبر خدا جلوگیری می‌فرمود و باید]
[که معاملات آنان، معاملاتی ساده وبی‌غلّ‌وغشّ باشد که مردم را]
[در تنگنا ودشواری قرار ندهد واز کم‌فروشی و گرانفروشی‌خود ـ]
[داری شود که هردو طرف خریدار و فروشنده مورد اجحاف واقع]
[نشوند.]

۲۲ـ مسئلهٔ نظارت‌بر تولید ومصرف واینکه افراد اختیارمطلق ندارند برزیادتولید کردن یا کم تولید کردن‌ویا احتکار موادتولیدی ویا هرچه دلشان بخواهد و جیب آنها را پر کنند ولو امور تجملّی وزیان‌بخش تولید کنند واینکه نظارت بر تولید و مصرف حقّ عموم است ازمسائل مهمّی است که باید مورد مطالعه قرار گیرد.

۲۳ـ یکی از چیزهائی که توازن و تعادل اجتماعی را به‌هم می‌زند وجود «باتلاق‌های» اجتماعی است، یعنی مواد تولیدی به گودال‌های ویل بریزد. وجود کارخانه‌های اسلحه‌سازی در دنیا که در اثر رقابت زمامداران پیدا می‌شود از این قبیل است. بایدبه‌دست آورد که مثلاً امریکا سالی‌چقدر ثروت عمومی را صرف ساختن اسلحه می کنند ومقایسه شود با بهداشت. گاهی بیرون رفتن‌این مواد از کشور برای خارجی‌ها سبب این باتلاقها می گردد و گاهی وجود طبقات مفتخوار ومصارف غلط سبب می‌شود؛از آن جمله است وجود ارتش‌ها وقوای انتظامی زائد واحیاناً علیه مردم.

مسلّماً اگردر جامعه‌ای‌افراد آن‌جامعه بیش ازحدّ معمول کار کنند ،

مثلا ۱۵ساعت و۱۸ ساعت کار کنند ومعذلك نتوانند زندگی خودرا تأمین کنند آن جامعه بیمار است ، علّت آن بیماری گاهی استثمار کارفرمااست، سوسیالیست‌ها بیشتر به‌این‌جهت توجه دارند ویااین است‌که قوانین‌اجتماعی آنها غلط است و مثلاً به‌زن ودختر اجازه کار وهنرمتناسب باشؤن آنها را نمی‌دهد ویك‌نفر باید عهده‌دار مخارج ده‌نفر باشد، یا به‌علّت گرانی ارزاق است‌وگرانی‌ارزاق معلول گرانی عوارض وزیاد بودن گمرك‌ها ومالیات‌ها است و زیاد بودن این امور معلول فساد دستگاه حکومت و مورد اعتماد نبودن است.

۲۴ـ ربا

مباحث مربوط به ربا:

الف ـ آیات واخبار مربوط به تحریم ربا.

ب ـ فلسفهٔ حرمت ربا ، آیا علّت حرمت ربا استثمار است یا چیز دیگر؟

ج ـ آیا درست است که در وضع حاضر دنیا مطلقاً از ربا چاره‌ای نیست یا آنکه ربا فقط درنظام سرمایه‌داری ضروری است و درغیرنظام سرمایه‌داری می‌توان‌بدون‌ربا اقتصاد را به‌جریان‌انداخت؟ نظر اشتراکیون و کمونیست‌ها درباره ربا چیست؟

د ـ ادلّه فرار ازربا ازنظر شرعی آیا قابل قبول است یامردود است.

هـ ـ آیا فرق است بین ربای استهلاکی باربای انتاجی.

۲۵ـ علی‌القاعده‌ازنظر فلسفه‌مارکسیسم که ارزش را تابع کار می‌داند باید ربا محکوم باشد زیرا نوعی ارزش اضافی‌محسوب‌میشود درکتاب «الاسلام والمناهج الاشتراکیة» ص۱۱۹ می گوید:

ویری کارل مارکس مبتدع الشیوعیة انّ الـربا احـد مظاهـر اللصوصیة الی مسلکها الرأس‌المالیة فی سلب حقوق الطبقات‌العاملة.
[به نظر کارل مارکس بنیانگزار نظام کمونیستی، ربا، یکی [از مظاهر یغما وچپاولگری نظام سرمایه‌داری درسلب حقوق‌طبقه] [کارگر است.]

در همان کتاب‌می گوید به‌نصّ تورات‌ربا حرام است‌ویهودیان به‌حسب عقیده دینی ربا از یهودی را جایز نمی‌دانند.

۲۶ـ در کتاب«الاسلام‌والمناهج‌الاشتراکیة»می گوید:"نظر دین از تحریم ربا دو مطلب است یکی اینکه احتیاج وضرورت موردسوء استفاده‌وبهره برداری قرار نگیرد. بلکه برعکس نظر دین این است که در این گونه موارد عواطف حکمفرما باشد و وظیفه مجتمع (یا افراد) این است که دراین گونه موارد شرّ حاجت را از فـرزندان خود دفع کند. (البته این علّت در مورد رباهای استهلاکـی صحیح است ولی در مورد رباهای انتاجی صحیح نیست.)

دیگر اینکه دین نمی‌خواهد افرادی وجود داشته باشند کـه کار نکنند وبخورند، زحمت نکشند وسود ببرند زیرا دزدی نتیجه مساعی کارگران به‌نام‌سرمایه جایز نیست، وما قبلاً گفته‌ایم که کار باید اساس‌دخل وسودوامتیاز وتفوّق باشدوما شرعاً مصادرهٔمؤسّساتی که براساس استفاده از کار نیست جایز می‌دانیم».

(اگر این‌طور باشدپس مضاربه ومزارعه‌ومساقات و اجاره نیز

باید جایز نباشد.)[۱]

۱ـ[روشن است که استاد دراین‌جا صرفاً بیان‌نظر نـویسنده کتاب]
[مزبور را می‌نمایند ودرصدد بحث‌نیستند چه درمباحث گذشته دیدیم کـه]
[استاد، خود، سرمایه مشروع وحلال‌را همان کار متبلور دانسته وبرای‌آن]
[نقش‌قائل بوده وعدم توجیه ومشروعیت اجاره ومضاربه و امثال آن‌را به]
[عنوان نقصی برایدئولوژی مارکسیسم و امتیازی برای اقتصاد اسلامـی]
[دانسته‌اند. درضمن این‌نکته نیز یادآوری می‌شود که استاد بحث ربـارا]
[بسیار مفصل ودرحدّ یك‌کتاب ورسالهٔ مستقل انجام داده‌اند که بخواست]
[خدا درجلد دوم مباحث اقتصادی استاد منتشر خواهد شد، لکن در اینجا]
[چون بنا برنقل‌یادداشت‌های کوتاه بود، این‌قسمت نیز به‌صورت فعلی‌منتشر]
[گردید.

حق و حکم

حق و حکم

۱ـ ملکیّت ازمقولات نیست، اعتباری است، نه به‌این‌معنی که مجامع مقولیّت است، بلکه به‌معنی دیگر.

۲ـ تشریح اعتباریّت به‌معنی دوم (نظرما درفلسفهٔ این‌قسم)

۳ـ احکام عبارت است‌از انشاء بداعی جعل‌داعی. حقّ مانند ملك اعتبار خاصّی‌است که موضوع اسقاط ومعاوضه و انتقال است. فتأمّل، حق،عین اباحهٔ شرعیّه نیست زیرا قابل اسقاط‌است و به‌دلیل انفکاك،که حکم،از آنِ یکی است وحق،از آنِ دیگر؛ کما اینکه در ملك نیز چنین است.

۴ـ حقّ نفقه ثبوت است ولی قابل اعتبار نیست.

۵ـ آیاحقّ عین ملك یامرتبه‌ای از ملك ویا نوعی از سلطنت اعتباریه است غیراو.

۶ـ اینکه گفته می‌شود حقّ مرتبه‌ای ازملك است‌درست نیست چون واحدیّت مقولیّه قابل شدّت و ضعف نیست، تفاوت ملك وحقّ درترتّب آثار سبب نمی‌شود که بگوئیم اینها درمفهوم ومعنی

متفاوتند بلکه اختلاف درمتعلّق است که گاهی به‌عین است و گاهی به‌منفعت و گاهی به‌انتفاع و گاهی مفتح ومانع است از تعلّق ملك به فعل شخص.

۷ـ والَّذی یَتَرَجَّحُ فِی النَّظر اَنَّ الحَقَّ فی کُلِّ موردٍ اِعتبارٌ خاصٌّ وَلَهُ اَثرٌ مخصوصٌ... حقّ ولایت و وصایت نوعی است، حقّ اختصاص خمر وحقّ تحجیر نوعی‌اولویّت‌است واما حقّ شُفعه وحقّ خیاروحقّ جنایت نوعی‌سلطنت ومالکیّت است.

۸ـ الحقوقُ یَخْتَلِفُ.

۹ـ جامع مشترك برای این حقوق ذکر نشده‌وفقط به‌اطلاقات‌فقهاء اعتماد شده است. واگرجامع مشترك هست پس‌معنی «فی کُلِّ موردٍ اعتبارٌ خاصٌّ وَلَهُ اَثرٌ مخصوصٌ» یعنی چه.

۱۰ـ یك‌فرق‌تکلیف‌وحقّ‌این‌است که‌حقّ«له»است‌وتکلیف«علیه». امّا نه «له» به‌معنی اباحهٔ‌مطلقه بلکه به‌معنی‌یك‌بهره یا اعتبار سلطنت خاصّه برای بعضی دون بعضی.

۱۱ـ درمقابل استیفاء حقّ، اجرت نمی‌توان گرفت برخلاف استیفاء واجب.

۱۲ـ حق به فعل تعلّق می گیرد نه به عین به‌خلاف ملك.

۱۳ـ این نکته قابل توجّه است که چراحق قابل اسقاط است وملك نیست؟ آیا این‌به این‌معنی نیست که درحقّ اعتبار شده چیزی درموردنظیردِین براشخاص. پس‌حق ازقبیل‌مملوکات‌است نه ازقبیل مالکیّت‌بنابراین‌حقّ‌باید درمقابل مال‌وثروت‌قرار گیرد نه درمقابل

ملکیّت وحکم. چیزی که هست بعضی از حقوق قابل اسقاط ورفع ید نیست مثل حقّ آزادی یا حقّ الولایة یا وصایة یا نظارت.

الّا این که نام اینهارا حق گذاشتن قابل خدشه است اینها نظیر وکالتند که از حقوق شمرده نمی‌شود وهم چنین بنابراین مبنا که حق از نوع مال وثروت است نه از نوع ملکیّت وحُکْم، علّت این که حُکم قابل اسقاط نیست وحقّ قابل اسقاط است روشن می‌شود واحتیاجی به تمحّلات «رساله حقّ وحکم» نیست. درحقوق امروزهم حق درمقابل مال وثروت ذکر می‌شود. درلسان شرع هم رسیده است «مٰا تَرَكَ الْمَيِّتَ مِنْ مٰالٍ اَوْ حَقٍّ فَهُوَ لِوٰارِثِهِ» پس متعلّق سلطنت است نه نفس سلطنت، وشاید بتوان گفت متعلّق ملکیّت است.

۱۴ـ مجموع مطالبی که دررسالهٔ «حقّ وحُکم» مرحوم حاج شیخ محمّدحسین اصفهانی اعلی الله مقامهُ ذکرشده.

الف ـ ملکیّت از مقولات نیست.

ب ـ ملکیّت ازاموراانتزاعیّه نیست، سه بیان در انتزاعی بودن ملکیّت وجواب آنها.

ج ـ بحث درخصوص مقولهٔ [مقولات] «جِدَه واضافه و کیف» و نفی دخول ملکیّت دریکی ازاینها.

د ـ بیان حقیقت ملکیّت و اعتباریّت آن.

هـ ـ بحث دراین که آیا آن حقیقت که ملکیّت ازروی آن اعتبارشده مقولهٔ «جِدَه» است؟

و ـ انواع ملکیّت از لحاظ تعلّق به عین یا منفعت یا انتفاع

وفرق بین مالکیّت منفعت ومالکیّت انتفاع.

ز ـ معانی لغوی حقّ ورجوع همهٔ آنها به مفهوم واحد.

ح ـ اعتبار حق مانند هر اعتبار دیگری از قبیل ملکیّت درجائی است که مورد اعتبار، وجودِ حقیقی نداشته باشد وآثار منظور ومقصود از اعتبار تکویناً مترتّب نشده باشد.

ط ـ حقیقت حق چیست؟ آیا اعتبارِ حق، اعتبار نوعی سلطنت است یا اعتبار ملکیّت است و حق از مراتب ملك است و یا اعتبار خاصّ دیگر است و یا در هر موردی اعتبار خاصّی است و ترجیح نظر اخیر.

ی ـ قابلیّت حقوق برای اسقاط ونقل وانتقال اختیاری ومعاملی وانتقال قهری.

یا ـ معنی اسقاط درباب حقوق وفرق بین حقّ وملکیّت دراین جهت.

یب ـ معنی نقل حق به غیر و فرق بین ملکیّت وحق دراین جهت.

یج ـ اقسام حقوق واختلاف آنها درقابلیّت اسقاط ونقل وانتقال اختیاری وقهری.

ید ـ میزان کلّی در قابلیّت اسقاط و نقل و انتقال اختیاری و قهری.

یه ـ حکم موارد شك درقابلیّت اسقاط ونقل وانتقال ها ازلحاظ قواعد واجراء اصول عملیه.

۱۵ ـ انواع حقوق که دررساله ذکری از آنها شده است:

حقّ الولایة حاکم یاسایر اولیاء، حقّ الوصایة، حقّ التّولیة، حقّ النظارة، حقّ الخیار، حقّ الشفعة، حقّ التحجیر، حقّ القسم، حقّ الرهانة، حقّ الاختصاص، حقّ القصاص، حقّ الجنایة.

۱۶ـ مسئلهٔ حقوق فطری وموضوعی. آیا از نظر فقهاء در اسلام همهٔ حقوق قراردادی است.(رجوع شود به صفحهٔ ۲۱ یادداشت ها) از نظر فلسفی فقط اصل علّت غائی است که می تواند مبنای حقوق فطری در طبیعت وثروت باشد، مثل آیه ای که زمین را برای انام قرارداده است.

[وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ (الرحمن آیه ۱۰)]

۱۷ـ امروز حق تملّک را (درمقابل بردگان که لایملّک) از حقوق می شمارند، این جا حق به چه معنی است.

۱۸ـ خصایص حقوق طبیعی: دوام، عمومیت، مصلحت.

۱۹ـ چیزهائی که بشر امروز ازحقوق می شمارد.

آزادی فردی در مقابل بردگی، مساوات، حقّ تملك اموال منقول وغیرمنقول، آزادی عقیده مذهبی وسیاسی وفلسفی، آزادی مال، حقّ حیات.

۲۰ـ آزادی فردی در مورد تملّك واقامت وزندانی نبودن وآزادی عمل درغیر مورد غیرقانونی.

۲۱ـ حق همسفر در داستان مسلمان و کتابی. همچنین حقوق همسایگان وخویشاوندان، ازاینجامی توان به حقوق واجبه ومستحبّه پی برد.

۲۲ـ آیاحقوق مبنای عدالت است یاعدالت وقانون مبنای حقوق

است، یعنی تساوی و برابری مبنای حقوق است.

۲۳ــ رابطهٔ اصل عدل و تحسین و تقبیح با حقوق طبیعی و تکوینی.

۲۴ــ آیا عدل یعنی رعایت تساوی یا رعایت توازن، و یا رعایت حقوق و در صورت سوم مبنای حقوق چیست؟ در نقطهٔ مقابل، ظلم یا «بر هم زدن مساوات» یا «توازن»، یا «تجاوز به حقوق» خواهد بود.

۲۵ــ از خواص حقّ، یکی این را می‌توان شمرد که جنبهٔ «له» باید در او باشد یعنی رعایت یکی از خواسته‌ها یا حوائج ناشی از خواسته‌های بشر در آن شده باشد، این جهت شامل حقوق می‌شود حتّی ولایت و وکالت. می‌توان گفت حق عبارت است از یك امکان اعتباری که قانون باید آن امکان را بدهد و در واقع جلو آن امکان را نگیرد هر چند در بعضی موارد ملازم است با یك حکم وجوبی، والبته لازمهٔ این امکان قابلیت اسقاط یا نقل وانتقال نیست. این امکان گاهی به صورت اختیار استفاده از یك سبب شرعی است، و گاهی به صورت اختیار استفاده از یك عین شرعی است مثل حقّ السّبق. مالکیّت اعتبار این است که شیء جزء وجود مالك است، اما در حق، اثنینیّت محفوظ است. مانعی ندارد که حقّ الاختصاص را نوعی از مالکیّت بشماریم. حتّی مالیّت نداشتن شرعی هم یك مجاز بیش نیست معنیش منع خرید و فروش است (رجوع به نمرهٔ ۳۸)

۲۶ــ آیا حاضرین نسبت به آیندگان و هم گذشتگان مسئولیتی دارند و آنها بر اینها حقوقی دارند و یك نوع پیوند و رابطه بین گذشته و حاضر و آینده هست؟ و اگر هست معنای این حقوق چیست؟

۲۷ـ حقّ شرکت‌ها وسندیکاها و بخصوص حقّ دولت وحکومت؛ حقّ دولت حقّ امام است.

۲۸ـ مسئلهٔ حقوق طبیعی وعلم‌الاقتصاد.

۲۹ـ آیا می‌توان گفت در تمام مواردی که عملی واثری توقّف دارد به‌سبب شرعی وقانونی وآن سبب شرعی موضوع اثر است وآن اثر هم نوعی بهره باشد اگر به کسی اجازه‌داده‌شود یعنی شخص وشخصیّت او ممتاز ومجاز شناخته‌شود آن شخص صاحب حق شناخته‌می شود. حق تحجیر وشفعه وخیار وولایت ووصایت از این قبیل است، امّا حقّ رهانه از جنبه‌ای منفی است از نظری که‌مانع مالك‌می شود واز جنبه‌ای مثبت است از نظر آنکه درصورت امتناع می‌تواند استیفاء کند. امّا حقّ قصاص و حقّ نظارت وحقّ سبق و حقّ راتبیت و حقّ الاختصاص وحقّ مضاجعت وحقّ نفقهٔ زوجه وحقّ رضیع این‌طور نیست.

۳۰ـ مسئلهٔ رابطهٔ حقوق و اخلاق و اینکه این هردو همدوش یکدیگرند.

۳۱ـ نظریهٔ مطلوبیّت واینکه نسبت فرد به اجتماع نسبت عضو به شخص است ومرکز حقوق، اجتماع است ونظریهٔ اگوست کنت که افراد تکلیف دارند نه‌حق، حق از آن اجتماع است.

۳۲ـ اگر جامعه ازخود وجود وحقیقتی‌دارد وعوامل وآثار مخصوص به‌خود دارد نمی‌توان برای جامعه حقّی قائل نشد.

۳۳ـ حقّ حضانت مادر وحقّ مضاجعت، حقّ المادّه، حقّ السبق حقّ راتبیت امام جماعت، حقّ النفقهٔ زوجه برزوج (برخلاف وجوب

انفاق پدر برفرزندان) حقّ شیرخوار به‌مادر لبان‌را.

۳۴ـ آیا اشتغال ذمّه‌ولزوم‌جبران ازلوازم‌حقّ‌است‌همان‌طوری که اسقاط قابلیت نقل‌وانتقال‌را گفته‌اند.

۳۵ـ فرق حقّ وحکم (ص۲۱ یادداشتها نمرهٔ ۲۱)

۳۶ـ تقسیم حقوق‌طبیعی وقضائی‌وسیاسی واقتصادی(ظهر ص۲۱)

۳۷ـ درفرق میان حقوق وتکالیف باید گفته شود که یك چیز درعین‌این که حق‌است تکلیف‌نسبت به‌غیرهم‌هست مثل‌ولایت ووکالت ونمایندگی‌وهمه مناصب اجتماعی‌چنین‌است. اینکه درنمرهٔ ۲۵ گفته شد که‌حقّ،امکان‌است؛ نظیرامکان استعدادی‌است که‌رابطه‌ای‌تکوینی بامستعدٌّ لَه دارد. البته بعضی‌حقوق تکوینی‌است‌وبعضی دیگرموضوعی وقراردادی.

۳۸ـ حق‌صرفاً اباحه نیست.

۳۹ـ حق تکوینی ازرابطهٔ موجود باطبیعت پیدا می‌شود، از این‌جا حقّ‌حیوان ونبات وجمادهم معلوم می‌شود تاچه رسد به‌حق انسان فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّى عَنِ البِقاعِ وَالْبَهائِمِ.

۴۰ـ رابطه غائی ورابطهٔ فاعلی.

۴۱ـ آزادی‌ها به‌این‌معنی حق‌است که درطبیعت زبان برای بیان،ومغز برای‌فکر،وتن برای اسکان آفریده شده. وَلا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللهُ حُرّاً(رجوع‌شود به نمرهٔ ۷۹).

۴۲ـ حقّ طبع وامثال اینها که رابطهٔ فاعلی ولوبعیداً وإعداداً محفوظ است شرعاً معتبر است.

۴۳ـ حق از نوع ملکیّت نیست که معنی حرفی است و اعتبار جزء شدن مملوك است به مالك، بلکه از قبیل نفس مملوك است که خودش مورد تعلّق خاطر است و مالکیّت به او تعلّق می گیرد و در عین حال نفس حقّ تملّك حقّی است از حقوق، یعنی هر کسی تکویناً دارای حقّ تملّك آفریده شده است.

۴۴ـ باید دید عدل یعنی چه؟ آیا معنی عدل رعایت تساوی است وظلم نامساوی بودن و این است آن چیزی که از مستقلّات عقلّیه است و یا عدل، رعایت توازن است وَ بِالْعَدْلِ قامَتِ السَّمٰواتُ وَالْأَرْضُ یعنی توازن؛ در تساوی، رعایت حال فرد شده و در توازن، رعایت حال جمع و ترکیب، و یا معنی عدالت اعطاء کُلِّ ذی حَقٍّ حَقَّهُ است و آن را از طبیعت باید گرفت نه از عقل.

۴۵ـ مناصب اجتماعی از آن جهت که لهاست حقّ است و اگر افرادی یا صنفی شایستگی آن را ندارد ذیحق نیست. تساوی حقوق را از طبیعت باید الهام گرفت، اگر در طبیعت زن شایستگی قضاء را ندارد حق هم ندارد، اوّلاً ما از تساوی و عدم تساوی حقوق نباید بپرسیم وثانیاً در بعضی موارد جنبهٔ اجتماعی قضیه تکلیفی را در پهلو قرار داده است، از نظر آن تکلیف باید جلو آن حق را گرفت، اگر وکالت و وزارت تنها حق است پس حقوق چرا؟

۴۶ـ اخذ اجرت برحقوق اشکال بیشتری دارد از اخذ اجرت برواجبات.

۴۷ـ آیا می توان برای حقوق مستحبّه از قبیل حقّ رَحِم و حقّ

همسایه وحقّ همسفر یك‌مبنای طبیعی جستجو کرد، این جهت مبنای فاعلی دارد. همچنین حقّ معلّم.

۴۸ـ حقّ نیز در بعضی موارد قابل اسقاط نیست بلکه قابل اِعراض است مثل حقّ تحجیر، البته در بعضی مواردقابل اعراض نیست، وشاید درهمهٔ مواردی که جنبهٔ عَلَیه ودِینیّت داشته باشد قابل اسقاط است امّا آنجا که جنبه عَلَیه دراو نیست بر دو قسم است گاهی قابل اعراض است و گاهی قابل اعراض نیست.

۴۹ـ درمسئلهٔ ولایت ووصایت وو کالت دو مطلب است یکی اینکه آیا نفس ولایت و وصایت وو کالت حق است یا نه؟ دیگر اینکه آیا همه کس حقّ وشایستگی ولایت ووصایت وو کالت، حتی بیع وشراء واجاره دارد یا نه، درمقابل مسلوب‌العبارةها ومسلوب‌الارادهها، وآیا این هردو را می‌توان نام حقّ دادو گفت‌مثلاً شخص حقّ دارد که حقّ ولایت پیدا کند یا حقّ دارد که حقّ وصایت پیدا کند که قهراً متعلّق حقّ، ایضاً حقّ خواهد شد.

۵۰ـ ما می گوئیم حقوق طبیعی، تکوینی است. اینکه ما می گوئیم با آنچه دررسالهٔ حقّ آمده که امور تکوینی از قبیل مالکیّت تکوینی قابل جعل نیست متفاوت است. مالکیّت تکوینی رساله امری است که قابل سلب‌هم نیست امّا حقوق طبیعی قابل سلب است، به‌علاوه حقوق طبیعی فقط جنبهٔ غائیّت وواجدیّت بالقوّه دارد.

۵۱ـ مسئلهٔ حقّ ذبح و اکل گوشت حیوانات ساده‌تر است از مسئلهٔ حقّ قتل موذیات فقط به‌عنوان اینکه موذی هستند، مگر آنکه

گفته شود که تنازع بقا خود یك ناموس تکوینی والهی است ورشد وکمال طبیعت حاصل نمی‌شود مگر درخلال همین تنازع‌ها ودلهره‌ها وترس‌ها ودفاع‌ها وحفظ‌ها وجنگ‌ها ودفع بعضی بعضی را.

۵۲ـ تحقیق در «لاضرر» واینکه «لاضرر» نفی حکم ضرری، یا نفی حکم به لسان نفی موضوع، یا نفی تشریعی ضرر یا حرمت ضرر، یا حکم حاکم از آن جهت که حاکم است نیست، ارجاع به مسئلهٔ حقوق فطری است. یعنی کسی حق ندارد حقّ فطری کسی را سلب کند ویا تضییق وارد آورد، نظیر تضییقی که سمرة بر آن مرد انصاری وارد آورد.

۵۳ـ آیا حقّ حکومت وامام، حق طبیعی است یا جعلی وقراردادی؛ رابطهٔ این مطلب با آنکه انسان مدنی بالطبع است. نظریهٔ مطلوبیت واینکه مرکز حق، اجتماع است وحقّ فرد بر اجتماع نظیر حقی است که عضو بر پیکر دارد.

۵۴ـ رابطهٔ حقوق واخلاق، اخلاق خوب وخوب‌تر این است که متّکی به حقوق طبیعی باشد والّا حقوق موضوعه ممکن است وجدان را منحرف کند.

۵۵ـ برخلاف آنچه درآخر ص۴ یادداشت‌ها از قاسم زاده نقل کردیم تساوی دلیل ندارد نه درحقوق نه درتکالیف، وقتی که تساوی دراحوال نبود تساوی درتکلیف نیست، تساوی درتکلیف نبود تساوی درحقوق هم نیست.

۵۶ـ در یادداشت‌های حقوق گفته‌ایم که لازمهٔ اصل عدل اذعان به حقوق فطری نیست، چون اصل عدل فقط می‌گوید احکام

تابع مصالح است وملازمه‌ای نیست باحقوق فطری. بلی اگر عدل‌را رعایت توازن بدانیم ومقصود ما ازمصلحت، مصلحت جمع باشد، نظیر یك‌ساختمان، لازمۀ اصل‌عدل‌اقرار به‌حقوق فطری [است]، ولی عدل درمقابل ظلم است ومووردش فرد است، تفسیر اصل‌عدل به تبعیت‌احکام ازمصالح‌درست‌نیست‌مگر بنابر تفسیر عدل به‌توازن.علی‌هذا این نکته که دراصول‌ما توضیح داده نشده باید توضیح داده شود که تبعیت احکام از مصالح عین اصل‌عدل نیست مگر برتفسیر عدل به توازن نه مطلقاً. مصلحت امری است نسبی، مصلحت فرد البته باحقوق فرد منطبق‌است مصلحت جامعه باحقوق فرد ممکن است منطبق نباشد، مصلحت‌آمر با هیچ کدام منطبق نیست.

۵۷ـ بنابر حقوق فطری تکوینی فردی چنانکه روسو و امثال او گفته‌اند‌چگونه می‌توان به‌خاطر اجتماع‌حقوق فرد‌را‌علی‌رغم رضای او پایمال کرد، چگونه می‌توان قانون سربازی وضع کرد که اجباراً باید حیات خودرا درخطر اندازی. آیا می‌توان گفت شرکت آنها دراجتماع‌امضای‌ضمنی‌قراردادی‌این کارهااست؟البته‌نه. ولی‌بنابر حقوق فطری که‌ما‌می گوئیم که برای خود جامعه ونسل آینده‌هم حقّی‌قائل هستیم درعین‌اینکه برای فرد حقّ‌طبیعی قائلیم برای جامعه شخصیت حقیقی‌وحقوقی‌قائلیم، ومعتقدیم انسان، مدنی بالطبع‌است واین‌فرمان طبیعت است که فرد درجمع هضم بشود، خود فردهم مولود اجتماع است. به‌علاوه ماقائل‌به‌اصل جبران آخرتی هستیم وشاید یگانه راه حلّ قطعی این باشد که جز آفرینندۀ کلّ و جبران کنندۀ کلّ

کسی حقّ الزام دارد.

۵۸ـ آنجا که عدل عین ظلم است. در یادداشت‌های حقوق از کتاب «تحولات حقوق فطری» ص۱۶ نقل کردیم که می گوید: «با وجود عدم تساوی‌های اقتصادی، قاعدهٔ حقوقی: «مساوات عمومی در برابر قانون» یك امتیاز درجهان برای اقویا است».

۵۹ـ حیات حق نیست، همان‌طوری که آزادی رقبه نیز حق نیست، همان‌طوری که مالکیّت نفس، مالکیّت قانونی نیست. برخلاف آنچه درظهر ص۱۱ یادداشت‌های حقوق از «گروسیوس» نقل کردیم، انسان نمی‌تواند از آزادی خودش صرف نظر کند و خود را بفروشد، همان‌طوری که نمی‌تواند از حیات خودش صرف نظر کند.

۶۰ـ درظهر ص۱۱ گفتم که «هوبس» منکر مثل حقّ و اصل عدالت و در حقیقت اشعری مسلك است.

۶۱ـ آیهٔ جهر به قول سوء و آیهٔ مربوط به شعرا.

۶۲ـ تنها مرتکب تجاوز به حقوق نشدن کافی نیست، باید از حقوق جامعه و خود دفاع کرد و زمینه‌را برای ظلم از بین برد، اسلام مرد حق گو و حق طلب می‌پسندد.

۶۳ـ حق گرفتنی است نه‌دادنی، درطبیعت نیز چنین است، حق را اززمین و دریا و اعماق طبقات الارض باید گرفت، هم زمین به انسان حق دارد و هم انسان به زمین، نظیر دو همسر، درطبیعت ابزار مطالبه واستیفای حقوق به بشر داده شده که اگر استیفا نکند کفران کرده است هر گامی که بشر درراه استیفای حقوق طبیعی و تشریعی خود برمیدارد

ثواب است.

۶۴ـ اسلام باب قضارا به‌روی همهٔ مردم نه‌تنها باز گذاشته بلکه منتها درجه مقام متظلم‌را بالا برده و به‌حمایت دادخواه برخواسته.

۶۵ـ حدیث نبوی: درقیامت هم‌مظلوم مؤاخذ است هم‌ظالم‌چرا؟ اُنْصُرْ اَخَاكَ ظَالِماً اَوْمَظْلُوماً ومعنی آن.

۶۶ـ محیط ساکت و تمکین کن محیط مساعد برای رشد میکرب ظلم وظالم‌است. آیهٔ اعتدا، حدیث مسیح.

۶۷ـ عمل حضرت، علیها السلام سبب شد که‌بعد چند بار از آن جمله‌در زمان عمر بن عبدالعزیز فدك استرداد شود. این مسئله‌قابل توجه‌است که‌حضرت واقعاً در آن ایّام ازدنیا ومافیها منقطع بود.

۶۸ـ حدیث **لَتَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ و... اَوْ لَيُسَلِّطَنَّ عَلَيْكُمْ شِرارُكُمْ** اگرچه‌عام است‌ولی به‌اصطلاح به‌تناسب حکم‌وموضوع‌می‌توان‌فهمید که ناظر به موارد دفاع از حقوق است.

۶۹ـ ملّتی آزاداست که به‌افرادش حقّ مداخله‌درامورا جتماعی می‌دهد، افراد را به‌درستی‌تشویق وازنادرستی جلوگیری کنند.

۷۰ـ عقیده‌حکومت‌مطلقه و اقتدارات (یادداشت‌ها ظهرص ۱۲.)

۷۱ـ دریادداشت‌های‌حقوق‌ازمنتسکیو نقل کرده‌ایم: «حق نتیجهٔ احتیاجات یك کشور در زمان معیّنی است و بدین ترتیب منتسکیو مسلك جبر (تبعیّت ازعلل خاص)درخصوص‌حق‌اختیار کرده است». این نظریه با نظریهٔ تبعیّت احکام از مصالح و«الاحکامُ الشّرعیّةُ الطافٌ فی‌الواجباتِ العقلیّةِ» سازگاراست، نه با نظریهٔ حقوق طبیعی

افراد.

منتسکیو لزوم مطابقت قوانین را با اوضاع مکان، روحیّات، شرائط جوّی واقلیمی وزمانی، سوابق تاریخی واستعداد نژادی اقوام وملل‌را تأکید نموده است. به عبارت دیگر علل ثانوی‌را مورد توجه قرارداده ومتوجه علل‌اوّلیّه قوانین که حقوق طبیعی‌افراد باشد شده است (ص۱۳ یادداشت‌ها).

۷۲ـ ظهر ص۱۳ یادداشت‌ها: حقوق مزبور (حقوق عمومی که دراعلامیه بشر قیدشده)متعلّق به‌تمام‌افراد جامعه بوده‌برای اجرای آن حدّی نمی‌توان تصوّر کرد جز حقوق دیگران و منافع عامّه، به عبارت دیگر دردو موقع می‌توان حقوق ملّت‌رامحدود ساخت.

الف ـ وقتی که حقوق یك‌نفر مضرّ ومنافی‌اجرای‌حق دیگری باشد (موارد لاضرر).

ب ـ هنگامی که مصالح عمومی مقتضی‌است که منافع خصوصی منظور نشود ولی در مورد اخیر خساراتی که متوجّه افراد می‌شود با پرداخت مساعده وغرامت‌های مخصوص تأمین‌می گردد مانند انتزاع مالکیّت ازاشخاص درموقع احداث معابر وتوسعهٔ خیابان‌ها (قانون توسعهٔ معابر) که بنگاه‌های شهرداری مطابق قانون موظّفند بهای عادلانهٔ املاکی که ازاشخاص گرفته می‌شود بپردازند.

۷۳ـ برای توجیه‌فدا کردن‌حقّ فردبرای‌فرددیگریا برای‌جامعه، می‌توان گفت چون مبنای حقوق توجّه طبیعت به‌غایت‌است وزندگی اجتماعی از غایات کمالیّهٔ طبیعت است، و هرچه که در جهت

کمال طبیعت باشد حق است هر چند مستلزم ابطال حق جزئی یك فرد باشد نظیر حق داشتن نوع اشرف تغذی از نوع اخس است ، حقوق علت تامه نیستند بلکه مقتضی هستند و ظلم ابطال حق بدون حق است و اما اگر خود طبیعت حق ابطال حقی را داده باشد ظلم نیست؛ ظلم، تجاوز به حقوق است بدون مجوز وحق. و این [یعنی فدا کردن حق فرد برای دیگری یا جامعه ظلم نیست و] مانعی ندارد.

حکومت، نفس مدبر اجتماع است، به خاطر اجتماع می تواند حقوق افراد را نادیده بگیرد ، نسبت فرد به جامعه عین نسبت نوع احسن به نوع اشرف است و نظریهٔ روسو و امثال او که حکومت را صرفاً نایب از افراد و تمام حقوقش را ناشی از حقوق فردی افراد و اختیاراتش را مفوض از ناحیهٔ افراد می دانند صحیح نیست.

۷۴ــ نحلهٔ تاریخی به سوابق و عادات اهمیت می دهد (ص ۱۴ یادداشت ها) و به قول اینها اگر ملتی به تبعیض و به ظلم و انظلام عادت کرده ما باید آنها را تثبیت بخشیم. درصورتی که باید با مظالم مبارزه کنیم با سنن فاسد ملی مبارزه کنیم، بلی در مرحلهٔ اجراءِ حکم فعلی می توانیم رعایت کنیم ، اخذ تدابیر تدریجی برای از بین بردن عادات نه در مرتبهٔ حکم اقتضائی.

۷۵ــ نظریهٔ مطلوبیت، فرد را عضو بلااستقلال می داند، و عدم جواز اضرار به فرد را ازقبیل عدم جواز اضرار به نفس می داند، همان طوری که عضو، حقی بر نفس ندارد، فرد حقی بر اجتماع ندارد، شخص مالك عضو و اجتماع مالك فرد است، اضرار به عضو برای مصلحت نفس جایز است همچنین اضرار به فرد برای مصلحت اجتماع .

نظریهٔ مطلوبیت پایه‌ای در طبیعت ندارد، زیرا نسبت فرد به اجتماع نظیر عضو به پیکر نیست استقلالش محفوظ است.

۷۶ـ نباید ترقّی قیمت زمین‌ها و یا پشم و پنبه و گندم و غیره را به بچهٔ گوسفند که فقط مدیون گوسفند و طبیعت است مقایسه نمود.

۷۷ـ در ظهر ص ۲۰ یادداشت‌ها نقل کرده‌ایم از کتاب مبانی حقوق: «ایجاد امنیت واقعی و آسایش در امور زندگانی تنها از انتظامات پلیسی و افزودن نوع جرائم و کیفرها ساخته نیست بلکه این اصلاحات وابسته به نهضت علمی و انقلاب فکری و قضائی و تطوّر و تجدّد در رویّه دادگاه‌ها به تناسب اوضاع و احوال متغیّر و مقتضیات مدنیّت جدید می‌باشد».

بعد گفته‌ایم از همین‌جا لزوم پیدا کردن مبنای فلسفی حقوقی اسلامی را می‌توان فهمید، چون بالضروره احتیاجات متغیّر است، و شعور ثابت وقتی می‌تواند همه‌جا و همیشه ثابت بماند که به‌شکل یك روح و قوّهٔ حیاتی باشد صرفاً یك چهارچوب خشك کلیّات هرچند به‌نحو قضایای حقیقیّه و حیثیّات کلّیه باشد کافی و قابل تطبیق نیست، مادامی که روح قانون شناخته نشود.

۷۸ـ آیا بین حقّ و حکم فقط از لحاظ آثار می‌توان فرق گذاشت از قبیل قابلیت اسقاط و اعراض و نقل و انتقال و غیره، یا قطع نظر از اختلاف آثار از راه اختلاف و تباین ماهوی نیز می‌توان فرق گذاشت.

۷۹ـ آثار و خواصّ متصوّره در باب حق:

الف ـ قابلیّت اسقاط یا اعراض و قابلیّت نقل و انتقال.

ب ـ امکان اتلاف وتضییع ولو به‌اتلاف و إعدام موضوع‌واشتغال ذمّـه ولزوم جبران.

ج ـ حّق َلْه است بر خلاف‌تکلیف که علیه است؛ در عین حال اباحه مطلقه نیست، اباحهٔ خاّص بعضی دون بعضی‌هم‌نیست.

د ـ تعلـّق به فعل (تسبیبی) نه‌به‌عین.

هـ ـ عدم اخذ اجرت درمقابل آن .

۸۰ـ خودآزادی‌ها مانند تساوی، حق نیست، بلکه‌حق‌مستقّلاً به‌بیان وفکروعمل واعیان‌وغیره تعلـّق می گیرد ولی آزادی وتساوی مترتّب بر حق می‌باشند، یعنی آزادی دراستفاده ازحقوق طبیعی و رفع مانع‌از آن، وتساوی مردم درحقوق، یعنی‌مردم آزاد ومختار ومتساوی نسبت به حقوق آفریده شده‌اند. نه‌اینکه خود آزادی و خود تساوی حقـّی است.

۸۱ـ معنی حـّق اگر ثبوت باشد پس هرجا که هرچیزی‌اعتبار شودحـّق اعتبارشده، زیرا ثبوت، مثل وجودمفهوم‌عامـّی‌است که‌عارض همهٔ ماهیّات می‌شود و به اختلاف ماهیّات متکثّر مـی‌شود. بایـد مفهومی اخـّص ازاین معنی درنظر گرفت.

۸۲ـ ملاحظات یا توضیحات

الف ـ توضیح اعتباری بودن ملکیـّت.

ب ـ ایراد به اینکه حـّق اعتبار ثبوت است.

ج ـ حـّق ازقبیل مملوك است نه از قبیل ملکیـّت و از این‌رو قابل اسقاط ونقل وانتقال است.

د ـ ملکیّت اعتباری از حدّ اخذ نشده بلکه از مالکیّت حقیقی نظیر مالکیّت نفْس، قوای خودرا گرفته شده.

هـ ـ جامع مشترك برای حقوق ذکر نشده.

و ـ ثبوت مفهوم عامّی است حتّی ثبوت شیء لشَیءٍ نیز قابل اعتبار نیست.

۸۳ـ حقوق طبیعی با حقوق موضوعه متفاوت است ماهیّةً نه اینکه نظیر آنچه درطبیعت است در قانون اعتبار شده. حقوق‌طبیعی عبارت است ازیك نوع پیوند وارتباط تکوینی بین حقّ وذیحقّ که از نوع رابطهٔ‌غائی وارتباط عضوی جهان وناشی از وحدت عالم است، اگر گفته می‌شود که انسان یاحیوان یا نبات یا جماد حقّ دارد، به معنی این است که آن شیء (نه خود حقّ) برای آن شیء آفریده شده ودرطبیعت وسیلهٔ کمال واستکمال اوقرار داده‌شده است. ملکیّت تکوینی تابعیّت قهری مملوك و واجدیت فعلی مالك است ولی حقّ تکوینی فقط این است که شیء بالفعل واجد شیء دیگر نیست اما بالقوّه وبالغایة واجد است. ولی می‌توان گفت که ذی‌حقّ که‌مستحق است ازنوع استحقاق قابل در مقابل معطی است، حقّ دارد، یعنی قابلیّت تامّه دارد برخلاف آن که حقّ ندارد یعنی شایستگی و قابلیّت ندارد وفیض هدر است.

یعنی آن شیء با پیوند غائی ونظامی ووحدتی عالم به‌این‌شیء مرتبط است. همان‌طوری که درطبیعت مالکیّت‌حبس نشده بلکه‌نفس مملوك‌وذات‌مملوك‌برای‌مالك‌جعل‌شده، دراعتباری‌نیزچنین‌است. بیع

تبدیل اضافین نیست تملیك نفس عین است واعطاء نفس عین است نه تملیك اضافه وملکیّت، همان‌طور که شیخ بزرگ و مرحوم اصفهانی اشاره کرده‌اند. اما در حقوق طبیعی آنچه در طبیعت قرار داده شده نفس مورد حقّ است برای ذیحق، نه اینکه در طبیعت حق جعل شده؛ حقّ طبیعی انتزاع می‌شود از بودنِ موردِ حق برای شخص ذیحق، یعنی در حقوق طبیعی رابطهٔ غائی است و آن مابه‌الفرق حق تکوینی وملکیّت تکوینی است و دیگر اینکه نفسِ حق، مجعول طبیعت نیست بلکه موردحقّ مجعول طبیعت است به‌جعل غائی واین جهت مابه‌الاشتراك حق وملکیّت است. واما ملکیّت اعتباری مثل تکوینی است در این که مملوك مجعول است نه ملك، وجعل هم فاعلی است نه غائی، واما حقّ اعتباری در هردو جهتش خدشه است، هم در اینکه جنبهٔ غائی داشته باشد وهم در اینکه مورد مجعول باشد نه حق، ظاهر این است که دراین گونه موارد نفس حق شیء اعتبار شده که قابل نقل‌وانتقال واسقاط واعراض است ودر ردیف مملوکات و ثروت‌ها است. دربارهٔ حقوق موضوعه می‌توان گفت که همه آن‌ها از نوع اختیاراتی است که مجلس به‌دولت یارئیس دولت به‌عضو دولت می‌دهد که کارهائی که بایدفقط بامجوّز قانونی صورت‌بگیردیعنی رسمیّت قانونی‌داشته باشدوبه نوعی سبب شرعی قانونی‌می‌خواهد ممضی است. پس‌درمطلق کارهائی که رسمیّت قانونی واعتبار قانونی مي‌خواهد یعنی اثری باید برآن مترتّب کرد ویا اثر قانونی باید رفع شود اگر اختیاری به شخص داده شود نام آن اختیار حق است. ویا آنکه کاری باشد

که بالذّات ممنوع باشد وجوازش مجوّز شرعی بخواهد مثل تصرّف درمال ویا نَفس ویا عِرض غیر، و به شخص اختیارداده شود که آن‌رااز بین برد مثل حقّ قصاص یا غیبت یا شتم، پس حق عبارت است از اختیار قانونی استفاده از اسباب قانونی یا کارهای ممنوع بالطبع، اثر حق در مورد اول نفوذ وضعی و در مورد دوم رفع آثار اوّلیّهٔ شیءِ ممنوع است.

۸۴ـ اینکه فقهاء تنهاازحقوق موضوعه بحث کرده‌اند از این جهت است که اوّلاً وظیفهٔ فقه بحث در امورموضوعه است وبحث در امور فطری وتکوینی ولو مربوط به فقه باشد وظیفه فلسفه اجتماعی اسلامی است و دیگر اینکه نوع حقوق به اصطلاح فطری با حقوق موضوعه ماهیةً فرق می کند چنان که دانسته شد. پس اینکه درفقه مابه‌مناسبت ملکیّت اعتباری از ملکیّت‌حقیقی بحث کرده‌اند اما به مناسبت‌حقوق موضوعه ازحقوق طبیعی‌بحث نکرده‌اند علّت این است که اطلاق حق در دومورد، چیزی شبیه به اشتراك لفظی است نه به حقیقی واعتباری.

۸۵ـ از آنچه در اواخر نمره ۸۳ گفته شد که حق یك نوع اختیار قانونی است در مورد کارهائی که بایدآثاری بر آنها مترتّب گردد، یاآثار مترتّبهٔ اوّلیّه دفع شود معلوم می‌شود که حقّ غیر ازاباحهٔ اوّلیّه است.

۸۶ـ قبلاً گفته شد که(درشمارهٔ۸۰) برخلاف آنچه امروزی‌ها می گویندخودآزادی‌وهم‌چنین خود مساوات‌حق‌نیست ومجعول‌طبیعت

نیست یعنی مثلاً در طبیعت آزادی بیان خلق نشده بلکه زبان برای بیان جعل شده واز آن انتزاع می‌شود آزادی واختیارو حریّت اراده. حق داشتن شخص عبارت است از نفس رابطه غائی بین زبان و بیان، حداکثر این است که از دو قسمت بالا یعنی این که حق نام خود آزادی نیست و دیگر اینکه آزادی مجعول طبیعت نیست اوّلی را قبول کنیم وبگوئیم حق یعنی اختیارو آزادی وحریّتی که درطبیعت هست ولی البته دومی غیرقابل انکار است یعنی نفس آزادی مجعول نیست بلکه غایت برای مقدمه آفریده شده بنابراین باید گفت حق مخلوق ومجعول طبیعت نیست بلکه منتزع است از مجعول و مخلوق طبیعت.

به هرحال آنچه فلاسفه جدید گفته‌اند که هریك از آزادی وتساوی‌را حقّی فرض کرده‌اند درست نیست، اماتساوی به‌دلائلی که قبلاً گفته شد که متأخّر ازحقّ است واما آزادی برای‌این که یااین است که حقّ عبارت است ازنفس رابطهٔ غائی ویااین است که حق منتزع‌است ازآن ومطلقاً عبارت است ازنوعی اختیار ومجاز بودن وعدم منع از ناحیهٔ طبیعت ودرحقیقت عین آزادی است نه این که آزادی یکی از حقوق است، حقّ تکوینی همان مجاز بودن وماذون بودن تکوینی‌است ازنوع‌مجاز بودن مهمان برسرسفره میزبان که غذا «برای» مهمان آورده شده است وازنوع اذن‌هائی است که درقرآن در مورد شفاعت آمده است . دراین موارد خود اذن در شفاعت مثلاً تکویناً وجودی ندارد بلکه شفیع به نحوی آفریده شده که تکویناً جذب می کند

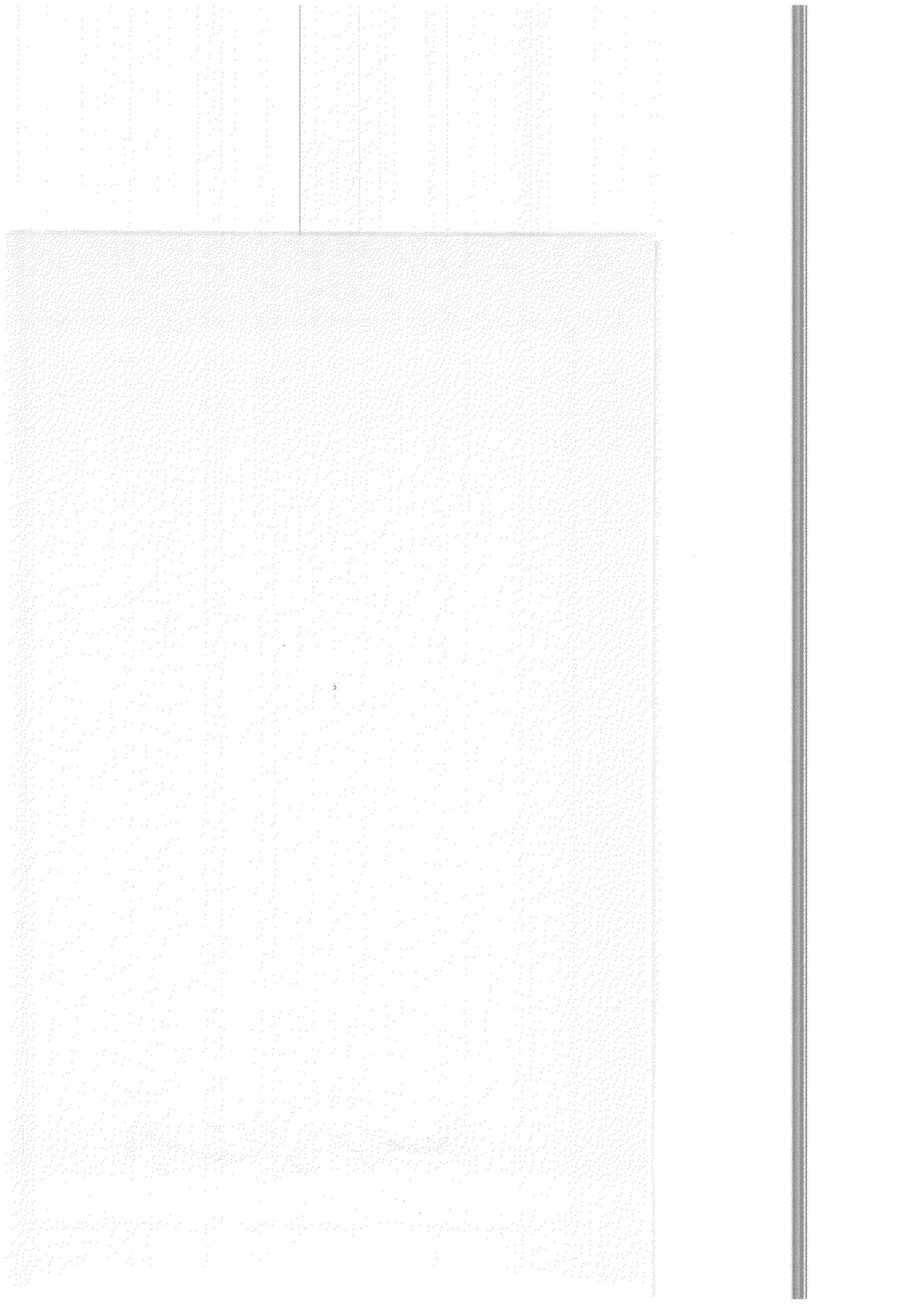
ووساطت می کند.

۸۸ــ تفسیر «لكَ» از آیهٔ اول سورهٔ فتح.

۸۹ــ آنچه در نمرهٔ ۸۳ درملاك جامع حقوق موضوعه گفته شد دربارهٔ بسیاری ازحقوق صادق نیست ازقبیل حقّ السّبق وحقّ المضاجعة و حقّ الحضانة و حقّ الاستمتاع من الزوجة و حقّ الراتبيّة و حقّ الاختصاص فی الخمر و حقّ الصبیّ فی اللبان و حقّ الروزنة وحقّ الممرّ فی الشّارع.

۹۰ــ آیا می‌توان گفت که جامع مشترك در همهٔ حقوق این است که بهرهٔ بالقوّه‌ای هست و شارع امتیاز آن را به‌نام شخص یا اشخاصی صادر کرده خواه ازراه این که اجازه تسبیب سببی را به‌او داده ویا آنکه رفع آثاری کرده و یا شقّ سوم اینکه اولویتی برای او نسبت به‌دیگران قائل شده است.

مالکیت زمین از نظر اسلام



مالکیّت زمین از نظر اسلام

۱ـ زمین یا به‌نحوی است که مردم و مالکین اوّلیّهٔ او بدون جنگ مسلمان شده‌اند، دراین صورت ملك شخصی آنها است‌ومعامله مالکیّت باآن‌می‌شود، ویاآنکه سرزمین، عُنْوَةً فتح‌می‌شود دراین صورت زمین به عموم مسلمین تعلّق می گیرد ولی به شرطی که آن زمین محیاة و در حقیقت مملوك کفّار باشد، این چنین سرزمینی برخلاف سایر مملوکات کفّار که به غنیمت برده می‌شود و تقسیم می‌شود، تقسیم نمی گردد وبه‌عموم مسلمین از آن‌جمله خود مالکان اوّلیه اگر اسلام اختیار کنند تعلّق می گیرد، اما این که آیا باید خراج ومقاسمه بپردازند مطلبی است که بعداً گفته خواهد شد. واما اگرسرزمین فتح شده موات‌باشد طبق فقه شیعه به‌امام تعلّق‌می گیرد وصددرصد به‌نظر حکومت عادلهٔ حقّه واگذار می‌شود. و امّا اینکه کسانی که این سرزمین‌ها به آنها واگذار می‌شود آیا مالك اینها می‌شوند و می‌توانند خرید و فروش کنند یا مانند مفتوح عنوة

نمی‌توانند خرید و فروش کنند؟ و همچنین آیا باید در مقابل این واگذاری چیزی به بیت‌المال به عنوان خراج بپردازند یا نه و صد درصد معاملهٔ ملك شخصی با آن زمین می‌شود مطلبی است که باید بحث شود.

و همچنین آیا مالکیّت مطلق و محدود زمین موات همچنان که بشرط الاحیاء است مادام الاحیاء است یا آمدی ندارد؟

اگر آمددارد، آمدآن چه‌قدراست؟ اگر احیاء کننده، مالك مطلق بشود وخراج نپردازد ومشروط به مادام‌الاحیاء نیز نباشد اثر اختیار امام‌فقط این است که اوّل به اجازهٔ او باید داده شود ونظارت او برای‌همیشه ساقط می‌شود وزمین میان مالکان مستقلّ ازنظرامام دست به‌دست‌می‌شود، اگرمادام‌الاحیاء را شرط کنیم‌اثر دیگراختیار امام این است که هروقت زمین بایرشد دو مرتبه باید با نظر امام به افراد تفویض شود و اجازهٔ احیاء داده شود ولی اگر امام حقّ داشته باشد که خراج بگیرد باید گفت برای همیشه زمین در اختیار امام باقی می‌ماند وهرچند محیی مالك می‌شود ونظیر مزارع نیست وحقّ خرید وفروش دارد اما حقّی هم از امام برای همیشه برزمین هست که به‌موجب‌آن خراج می گیرد. واگرحقّ خرید وفروش هم‌سلب شود، عملاً سلب‌مالکیّت از محیی شده واوفقط اولویّت بهره‌برداری دارد وفرقی میان اراضی مفتوحة عنوة واراضی موات که جزء انفال است باقی نمی‌ماند.

۲ـ زمین‌هائی که صاحبان آنها باصلح اسلام اختیار کرده‌اند

مانند سرزمین مدینه، تعلّق دارد به‌مالکین اصلی واز این جهت‌فرقی میان زمین وغیرزمین نیست و کَأَنَّهُ این امتیازی است که به اینها داده‌شده است، ولی البته اینهانیز مادام‌الاحیاء مالکند، به‌صرف‌اینکه خرابه شد ازمالکیّت آنها خارج می‌شودوملك امام می‌شود، پس هر زمین که یك‌بار به‌حالت موات درآمداز مالکیّت‌شخصی‌علی‌الاطلاق خارج می‌شود و دومرتبه مملوك علی‌الاطلاق نمی‌شود مگر آنکه بگوئیم‌معنی«مَنْ اَحْیَی اَرْضاً مَوَاتاً فَهِیَ لَهُ»مالکیّت‌علی‌الاطلاق‌است والبته بعدها بحث خواهد شد.

۳ـ زمین‌هائی که معموره است و اهالش جلاءِ وطن می کنند بدون آن که لشکر کشی صورت گرفته باشد یاصاحبان اینها بالطوع والرّغبة به مسلمین تسلیم می کنند، اینها فیئی نامیده می‌شود و جزءِ انفال است ومانند اراضی موات به امام تعلّق دارد. یعنی این زمین‌ها نه نظیرغنائم است که میان افراد تقسیم شود ونه نظیر اراضی‌مفتوحة عنوة است که به‌عموم مسلمین تعلّق گیرد، بلکه نظیر اراضی اولیّه است که مستقیماً تحت‌نظر ولّی امر است.

پس سه قسم زمین داریم: زمین‌هائی که مالك شخصی دارد و [نه]عموم ونه ولّی امرحقّی‌ونظری درآنها ندارند. دیگرزمین‌هائی که به‌عموم مسلمین تعلّق می گیرد و ولّی امر متصدّی خراج و مقاسمه واحیاناً تنظیم‌واگذاری آن زمین‌ها است، این زمین‌ها نظیر اماکن عمومی ازمسجد وغیره می‌باشند که هر کس تقدّم پیدا کرد به او تعلّق می گیرد. سوم زمین‌هائی که نه به افراد تعلّق دارد و نه

به عموم مسلمین بلکه به‌ولیِّ امر تعلّق دارد، قهراً ولیِّ امر در این گونه زمین‌ها اختیار بیشتری دارد. این گونه زمین‌ها یا موات است که به اجازه ولیِّ امر باید احیاء شود و یا مَحیاة است ازقبیل «قطایع ملوك»وزمینی که «لارَبَّ لَهَا»، اینها نیز با نظر ولیّ‌امر باید تقسیم‌شود واحیاناً خراج گرفته شود.

هم‌چنین است اراضی صلح یا فِیء که «لَمْ یُوجَفْ عَلَیْها بِخَیْلٍ وَلا رِکابٍ»

باید دید اختیار بیشتر او [ولیّ‌امر]در این زمینه چیست؟

۴ـ انفال: اهل‌تسنّن انفال‌را با غنائم جنگی مساوی دانسته‌اند ولی ازنظر فقه شیعه انفال با غنائم جنگی مغایر است و فقط قسمتی ازغنائم‌جنگی است که(مایَصْطَفیهِ الاِمامُ) در ردیف‌انفال واقع می‌شود، برخلاف آنچه در جزوهٔ «انفال» آقای‌غفوری آمده است، غنائم جزءِ انفال نیست، غنائم تعلّق دارد به شرکت کنند گان درجنگ و میان آنها تقسیم می‌شود ولی انفال تعلّق دارد به ولیّ امر.

انفال نقطهٔ مقابل مملوکات تحصیلی فردی است که یك نفر مسلم یا ذمّی در اثر کار ویا احیاء زمین به دست می‌آورد و دیگر مقابل مملوکات کفّار است که به غنیمت به‌مسلمین می‌رسد . یعنی «نَفْل» است ، چیزی است که نه محصول کار کسی است که عملش محترم است وبه خودش تعلّق دارد و نه محصول کار کسی است که عملش غیر محترم‌است و به استنقاذ کننده تعلّق دارد.

انفال از مختصّات فقه شیعه و یك نقطهٔ برجسته از فقه شیعه

است. انفال منحصر به زمین نیست، بلکه زمین قسمتی از انفال است یعنی قسمتی از زمین‌ها قسمتی از انفال را تشکیل می‌دهند، مِثْلُ **اَلْأَرْضُ الَّتی لَمْ یُوجَفْ عَلَیْها بِخَیْلٍ وَلا رِکابٍ.** واراضی موات، و اراضی که **لارَبَّ لَها وَ اِنْ لَمْ تَکُنْ مَواتاً.** [1] و [2]

برای تفصیل اینکه انفال چیست رجوع شود به ورقه‌های «اقتصاد ـ انفال»

راجع به انفال و فلسفه آن در ورقه‌های « اقتصاد ـ مالکیّت زمین از نظر اسلام» بحث کردیم. اما اینکه انفال چیست؟

۱ـ اَلْأَرْضُ الَّتی لَمْ یُوجَفْ عَلَیْها بِخَیْلٍ وَلا رِکابٍ، سَواءٌ اَنْجَلی عَنْها اَهْلُها اَوْاَسْلَمُوها لِلْمُسْلِمینَ طَوْعاً.

[ترجمه: زمینی که بدون لشکرکشی به تصرّف مسلمین [درآمده، خواه اهالی آن از آنجا کوچ کرده باشند و یا آنکه به] [رضایت آنرا تسلیم مسلمین کرده باشند]

۲ـاَلْأَرْضُ الْمَواتُ. خواه آنکه در اراضی مفتوحة عنوة باشد یاغیر آن، اشکالی که هست در اراضی محیاة مفتوحة عنوة است اگر به‌حالت موات درآید، که آیا جزءِ انفال می‌شود و به ولیّ امر تعلّق

۱ـ اول کسی که زمین‌ها را ازوضع اصلی دراسلام خارج کرد عثمان بود که اقطاعات عثمان در تاریخ معروف است.

۲ـ راجع به انواع زمینها رجوع شود به «مکاسب» آخر مکاسب محرّمه (ص۱۶۳) و ۵ فصل «شرائط عوضین» وحواشی آن و بـه «رسالهٔ خراجیه» محقق ثانی، و «الاحکام السلطانیه» ماوردی و «بحوث فقهیه» ص... و «اقتصادنا» ج۲ و «وسائل» ج۲ ص۵۶۳ و ۵۷۳ و ۴۳۸.

می گیرد یا به‌حالت اولیّه باقی است و به عموم مسلمین تعلّق دارد. در «وسیلةالنجاة» شقّ دوم‌را انتخاب می کند.

۳ـ سِیفُ‌البحار[1] و شُطوطُ الْأنْهارِ، بَلْ كُلُّ أرْضٍ لاربَّ لَها و إنْ لَمْ تَكُنْ مَواتاً بَلْ كانَتْ قابِلَةً لِلانْتِفاعِ بِها مِنْ غَيْرِ كُلْفَةٍ كَالْجَزيرَةِ الَّتي تَخْرُجُ فِي دَجْلَةِ وَالفُراتِ وَنَحوِهِما

[ترجمه: ساحل‌دریاها، کناره‌های رودخانه‌ها، وبلکه‌هر زمینی]
[که صاحبی‌ندارد اگرچه به‌صورت اراضی موات نبوده و‌بلکه‌قابل]
[بهره‌برداری بدون مشقّت باشد مانند جزیره‌ای که در حواشی]
[دجله و فرات به‌وجود می‌آید واز این قبیل.]

۴ـ رُؤُسُ الْجِبالِ وَما يَكُونُ بِها مِنَ النَّباتِ وَالْأشْجارِ وَالْأحْجارِ وَنَحْوِها وبُطُونُ الْأوْدِيَةِ وَ الْآجامُ وَ هِيَ الْأراضِي الْمُلْتَفَّةُ بِالْقَصَبِ اَوِالْمَمْلُوَّةُ مِنْ سائِرِ الْأشْجارِ...

[ترجمه: سر کوه‌ها و گیاهان‌ودرختان وسنگها واز این قبیل]
[که درآنها قرار دارد، وداخل بیابانها، ونی‌زارها وجنگلها.]

۵ـ ماكانَ لِلْمُلُوكِ مِنْ قَطايِعَ وَ صَفايا (مقصود این است که مختصّات پادشاهانی که مغلوب اسلام می‌شوند جزءِ انفال است ولی همان طوری که در شرایع تصریح می کند مشروط به این است که معلوم الغصبیّة ومعلوم المالك نباشد.)

[ترجمه: اموال(حلال)پادشاهان از زمین‌ها وسایردارائی‌هائی]

---

[1] ـ «سیف» ساحل البحر‌اوکل ساحل. الجمع: اسیاف (المنجد)

[که به غنیمت گرفته شده است.]

۶ـ صَفْوُا الْغَنیمَةِ کَفَرَسٍ جَوادٍ وَثَوْبٍ مُرْتَفَعٍ وَ جارِیَةٍ حَسْناءَ وَسَیْفٍ قاطِعٍ وَ دِرْعٍ فاخِرٍ.

[ترجمه: غنائم برگزیده وممتاز، مانند اسب نجیب وتندرو، و جامهٔ گرانقدر، و کنیز زیبا، وشمشیر بـّران، وزره قیمتی]

(مقصود این است که اشیاءِ قیمتی غنیمت میان سربازان تقسیم نمی‌شود ودر اختیار ولـّی امر تعلـّق می گیرد، بدیهی است که اشیاءِ قیمتی اگر به افراد و سرباز هم تعلـّق گیرد یا موجب تنازع می‌شود و یامانند فرش کاخ‌مدائن که از نفائس بوده است تکـّه‌تکـّه وتقسیم و ضایع می‌شود).

۷ـ اِرْثُ مَنْ لا وارِثَ لَهُ.

۸ـ المعادنُ الَّتی لَمْ تَکُنْ لِما لِکٍ خاصٍّ تَبَعاً لِلْأَرْضِ اَوْبا لْإِحیاءِ.

[ترجمه: معدن‌هائی که مالك معـّینی ندارد،در مالکیـّت،تابع زمین هستند یعنی به‌واسطهٔ احیاء تملیك می گردند]

حدود تبعیت‌راذکر نکرده‌اند، بدیهی است که معادن زیرزمینی که از حدود تصـّرفات معمولی در زمین خارج است مانند نفت که‌در عمق سه‌هزار متری واقع است تابع زمین نیست.

***

در «وسیلة النجاة» باب انفال پس از ذکر موارد بالا می گوید:

«الظّاهِرُ اِباحَةُ جَمیعِ الْأَنْفالِ لِلشیعةِ فِی زَمَنِ الْغَیْبَةِ عَلیٰ وَجْهٍ

يُجْرَى عَلَيْهَا حُكْمُ الْمِلْكِ مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ بَيْنَ الْغَنِيِّ مِنْهُمْ وَالْفَقِيرِ. نَعَمْ اَلْأَحْوَطُ اِنْ لَمْ تَكُنْ اَقْوَى اعْتِبَارُ الْفَقْرِ فِى اِرْثِ مَنْ لَاوَارِثَ لَهُ. بَلِ الْاَحْوَطُ تَقْسِيمُهُ فِى فُقَرَاءِ بَلَدِهِ وَأَحْوَطُ مِنْ ذٰلِكَ اِنْ لَمْ تَكُنْ اَقْوَى اِيصَالُهُ اِلَى نَائِبِ الْغَيْبَةِ، كَمَا اَنَّ الْاَقْوَى حُصُولُ الْمِلْكِ لِغَيْرِ الشِّيعِيِّ اَيضاً بِحِيَازَةِ مَافِى الْاَنْفَالِ مِنَ الْعُشْبِ وَالْحَشِيشِ وَالْحَطَبِ وَغَيْرِهَا بَلْ و حُصُولُ الْمِلْكِ لَهُمْ اَيضاً لِلْمَوَاتِ بِسَبَبِ الْاِحْيَاءِ كَالشِّيعِيِّ».

[ترجمه: ظاهراً حکم تمامی موارد انفال برای شیعه در زمان غیبت امام، به‌نحو اباحه است به‌طوری که حکم ملك بر آن جاری می‌شود بدون اینکه در این میان فرقی بین ثروتمند و فقیر باشد. بله، احتیاط، اگر نگوئیم اقوی، آن است که در مورد ارثی که وارثی برای آن نیست شرط فقر درنظر گرفته شود. بلکه احتیاط آن است که دراین مورد دارائی مزبور درمیان فقرای همان شهر تقسیم شود واحتیاط بالاتراگر نگوئیم اقوی، آنست که‌این چنین مالی به‌نائب امام درزمان غیبت رسانیده شود؛ همچنان که اقوی آن است که ـ درزمان غیبت امام ـ برای فرد غیر شیعی نیز با حیازت درانفال نظیر مراتع وبوته‌ها و چوبها وازین‌قبیل، ملکیّت حاصل می‌شود بلکه‌می‌توان گفت افرادغیر شیعه درمورداحیاء زمین‌های موات نیزمانند شیعه با احیاء آن مالك می‌شوند.]

اینجا بار دیگر اهمیت مسأله حکومت وولایت ازیك طرف وکوتاهی نظر فقهاء شیعه ازطرف دیگر ظاهر می‌شود. چگونه ممکن است غیبت امام

سبب شود این فلسفه بزرگ معطل بماند واراضی انفال حکم اموال شخصی ومنقول را پیداکند.

* * *

آیا از اخبار احیاءِ موات که می‌فرماید: **مَنْ اَحْیَی اَرْضاً مَواتاً فَهِیَ لَهُ** می‌توان فهمید که اراضی موات که جزءِ انفال است ـ لااقل در زمان غیبت ـ مِلْك احیاء کننده می‌شود؟ به‌نظرما، نه. زیرا اوّلاً این اخبار از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است وممکن نیست ناظر بخصوص زمان غیبت باشد. وثانیاً مفاد «هِیَ لَهُ» بیش از اختصاص واولویّت نمی‌فهماند خصوصاً که در بعضی اخبار احیاءِ موات وارد شده که احیاء کننده باید خراج بپردازد، خراج پرداختن با مالکیّت شخصی جور در نمی‌آید. وثالثاً بعید نیست که تصرّفات خرید ومالکانه احیاء کنندگان اراضی موات یا کسانی که از زمین‌های محیاة به آنها رسیده است یعنی از قطایع ملوك یا اراضی صلح به آنها رسیده تصرّفات مالکانهٔ آنها به اجازهٔ امام باشد، نه اینکه مِلك طلق آنها است.

* * *

در کتاب «اسلام ومالکیّت» صفحه ۱۶۰ ـ ۱۵۸ فیئی را باانفال دوتا ذکر می کنند واحیاناً در صفحه ۱۵۸ فیئی را با اراضی مفتوحة عنوة یکی ذکر می کنند، امّا به نظر می‌رسد که اشتباه است. فیئی جزءِ انفال است، دلیل فیئی آیه ۶ ازسورهٔ حشر است:

مَا اَفَاءَ اللّهُ عَلَی رَسُولِهِ مِنْ اَهْلِ الْقُرَی فَلِلّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ

لِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتَامٰی وَ الْمَسَاکِینِ وَابْنِ السَّبِیلِ کَیْ لَا یَکُونَ دُولَةً بَیْنَ الْأَغْنِیَاءِ مِنْکُمْ ...

مال از نظر اسلام همان‌طوری که به فرد تعلّق دارد به‌اجتماع نیز تعلّق دارد، حقّ مالکیّت نامحدود نیست، شامل اسراف وتبذیر نیست. لهذا اسلام اجازه نمی‌دهد که انسان برای بعد از مردن خود به‌هرچه دلش می‌خواهد وصیّت کند. درآمریکا یك ثروتمنداحیاناً وصیّت می کند که همه یا نیمی ازثروتش مال سگ عزیزش (سی‌سی مثلاً) باشد این کار احمقانه است و اسلام چنین حقّی برای مالك قائل نیست.

شرکت از نظر فقه اسلام

شرکت از نظر فقه اسلام

۱ـ شرکت بر دو قسم است، قهری و عقدی، شرکت عقدی منقسم است به چهار قسم: شرکت عینان، شرکت ابدان، شرکت وجوه، شرکت مفاوضه، فقهاء فقط اوّلی را صحیح می‌دانند.

۲ـ فلسفهٔ صحّت فرض اوّل وردّ فرضهای دیگر این است که در اوّل، شرکت، ایجاد یك شکل جدید کار به‌واسطهٔ افزایش سرمایه است، افزایش سرمایه و تمرکز آن سبب می‌شود که توانائی مضاعف شود. کاری که از ثروت متمرکز پیدا می‌شود مثل شرکت سهامی‌ها، از سرمایه‌های کوچك وجداجدا نمی‌آید. واما سایر اقسام شرکت‌ها فقط شکل قمار دارد. ممکن است گفته شود که این خود نوعی بیمه است. ومادر بیمه گفتیم[1] خود اعتماد و اطمینان یك غرض عقلائی است. جواب این است که بیمه برای حفظ عین است و تأثیری در فعالیّت ندارد امّا شرکت در ابدان جلو فعالیّت را می‌گیرد، به‌هر اندازه که درآمد انسان به‌فعالیّت خودش بستگی داشته باشد بیشتر اورا متوجّه کار وفعالیت می‌کند، به‌همان دلیل که می‌گویند رابطهٔ کار وثروت باید محفوظ

[۱]ـ [بحث بیمه در اواخر همین کتاب خواهد آمد.]

باشد می گوئیم شر کت ابدان ووجوه‌و مفاوضه این رابطه‌را از میان می‌برد، عیب دوم اینکه به‌روح انسان جنبهٔ اتّکالی می‌دهد. اما دربیمهٔ عین هیچ‌یك‌ازاین دوعیب نیست، نه‌انسان‌را اتّکالی‌می کند، ونه‌رابطهٔ کاروثروت‌را قطع‌می کند، درست است که ثروت وعوضی که از بیمه می گیرد محصول‌دسترنج‌خودش‌نیست امااین پول‌رادرعوض ماهانه‌ای که داده می گیرد و نظیر پولی است که از دیگری به‌واسطهٔ مالش می گیرد، اگر بیمه‌راعقلائی دانستیم بااینجاازمین تاآسمان متفاوت است. این گونه شر کت مصداق گردش به باطل و اکل به باطل است برخلاف‌شر کت عینان.

در «وسیله»ص۳۷۵[1] می گوید لَوْ اَجَرَ اِثنانِ نَفْسَهُما ... از اینجا معلوم می‌شود که فقه اسلام چقدر باشر کت درعمل مخالف است.

ملّی کردن‌سرمایه‌هاراه درآمد نامشروع‌را برعدّه‌ای می‌بندد و نرخ کار به‌قدر استعداد و خرج بقدر احتیاج ، به عبارت دیگر اشتراك در کار، راهِ درآمد مشروع‌را برآنکه می‌خواهد کار بکند می‌بندد.

هرچیزی که موجب شود عامل مورد استفاده، مثلاً زمین ، راکد شود یا عامل استفاده کننده (عامل انسانی) راکد شود مردود است، شر کت‌های در کار این‌چنین است.

[۱ـ «وسیلة النجاه»، کتاب‌الشرکة، مسئلهٔ ۶۰]

ایضاً «وسیله» ص۳۷۶[1] مسئله‌ای دارد که باید به آن توجه شود می گوید: اِطلاقُ الشَّرْکَةِ یَقْتَضی بَسْطَ الرِّبْحِ وَ الْخُسْرانِ عَلَی شَریکَینِ عَلَی نِسْبَةِ مالِهِما.. مراجعه شود.

مقایسه با حقّ التالیف.

۳ــ بحث درارث.

پول ومال

۴ــ بحث درادارهٔ اجتماع ازروی شعوروراده؛ یکی ازمشخّصات سوسیالیسم را این جهت ذکر کرده‌اند واین را از لوازم اشتراکیّت سرمایه و کاردانسته‌اند به‌عقیده ما این موضوع از لوازم اشتراکیت نیست. اسلام این اندازه کنترل و حکومت را جایز می‌داند (رجوع شود به‌نمرهٔ ۱۴ همین قسمت)

۵ــ خوبی و بدی پول، پول با اینکه بهترین وسیله قدرت و کار گشائی وحاجت روائی است، چرا ازطرف معلّمین اخلاق نکوهش شده است؟ درعین حال باید به این نکته توجه‌داشت که پول بیشتر مذمّت شده نه‌مال، مذمت پول ازاین جهت که پول است مذمّت گنج وذخیره و مذمّت رباخواری است، که البته ذمّ مطلق است امادمِّ مال، ارشاد به‌ناپایداری آن است واینکه نباید مفتون ثروت شد، آیا [این مذمّت‌ها] به قول مارکسیستها برای اغفال دارندگان آن بوده است، یا آنکه آن معلّمین درعین حال توجّه داشته‌اند که همین پول قادراست که وسیلهٔ بدبختی خودصاحب پول ودیگران قرار گیرد.

[۱ــ همان کتاب، مسئله: ۱۰]

اَهْلَكَ النَّاسَ الدِّرْهَمُ الْبِيضُ وَالدِّينارُالصَّفْراءُ
يا صَفْراءُ يا بَيْضاءُ غُرّى غَيْرى
المالُ والبَنونُ زينَةُ الحَيٰوةِ الدُّنيا ...(آیه ۴۶ ازسوره کهف)
وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ الَّذى جَمَعَ مالاً وَعَدَّدَهُ يَحْسَبُ اَنَّ مالَهُ اَخْلَدَهُ (آیه ۳ تا ۱ ازسوره ۱۰۴ همزه)
(اعتقاد به قدرت کاذب پول)
تَبَّتْ يَدا اَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ، مَا اَغْنىٰ عَنْهُ مالُهُ وَما كَسَبَ
(سورهٔ ۱۱۱ آیهٔ ۱و۲)
مَا اَغْنىٰ عَنِّى مالِيَهْ هَلَكَ عَنِّى سُلْطانِيَهْ.
(آیه ۲۹ و۲۸ از سوره ۶۹ حاقه)
زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَواتِ... (آیهٔ ۱۴ ازسوره ۳ آل‌عمران)
الَّذينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ والفِضَّةَ ... (آیهٔ ۳۴ ازسوره ۹ توبه)
از طرف دیگر:
كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَكَ «خَيْراً» اَلْوَصِيَّةُ ...
(بقره سوره ۲ آیه ۱۸۰)
وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهاءَ اَمْوالَكُمُ الَّتى جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ قِياماً
(نساء سوره ۴ آیه ۵)
فَإِذا قُضِيَتِ الصَّلوٰةُ فَانْتَشِرُوا فِى الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّه.
(جمعه ۶۲ آیه ۱۰)
وَلاَ يَأْتَلِ اُولُوالفَضْلِ مِنْكُمْ والسَّعَةِ اَنْ يُؤْتُوا اُولِى الْقُرْبىٰ
(آیه ۲۲ نور ۲۴)
وَيُمْدِدْكُمْ بِاَمْوالٍ وبَنينَ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ اَنْهاراً
(آیه ۱۲ نوح ۷۱)

... وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ.
(آیه ۱۰ اعراف ۷)

نِعْمَ الْمالُ الصَّالِحُ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ.
ما وَقَى الْمَرْءُ بِهِ عِرْضَهُ فَهُوَ صَدَقَةٌ
الَّذينَ يَبْخَلُونَ وَ يَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَ يَكْتُمُونَ ما آتيهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِه (آيهٔ ۳۷ نساء ۴)
وَلا يَحْسَبَنَّ الَّذينَ يَبْخَلُونَ بِما آتيهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَهُمْ ... (آيهٔ ۱۸۰ آل عمران ۳)

۶ـ اقتصاد دراصطلاح قدیم واحادیث یعنی میانه روی درزندگی وایجاد تعادل میان دخل وخرج شخصی. درحدیث است مَاعَالَ مَنِ اقْتَصَدَ؛ ولی امروز علمی به‌نام علم اقتصاد(اکونومی) پیداشده است، منظور از این علم درواقع علم ثروت است ولی نه جمع ثروت وانباشتن آن، ودرواقع علم مربوط به‌قوانین تولید وتوزیع ثروت است، از آن نظر که مربوط است به‌تکالیف وحقوق افراد.

۷ـ اصل «الانسانُ مَدَنيٌّ بالطَّبع» مقدّمه‌ایست برمباحث اقتصاد، زیرااقتصادازشعب علوم اجتماعی است و به‌قول «اصول علم اقتصاد» نوشین، جزءِ علم اجتماع است ولی تعبیر صحیح این است که از شعب علوم اجتماعی است.

۸ـ همان‌طوری که فلیسین شاله در«سوسیالیزم وسرمایه‌داری» گفته‌است اخلاق ازاقتصادمنفک نیست، زیرااخلاق به‌عدالت امرمی کند وتامشخّص نشود که رژیم عادلانه چیست وظالمانه چیست؟ چه کسی ذیحقّ است وچه کسی غیر ذیحقّ، دستوراخلاقی موضوع ندارد، زیرا

اخلاقیات تنها راست گوئی وغیبت نکردن نیست. منع دزدی وظلم وخیانت نیز جزء دستورهای اخلاقی است. به‌عبارت دیگر بخشی ازاخلاق اخلاق اقتصادی است همچنان که بخشی از آن اخلاق جنسی و بخشی اخلاق اجتماعی است، پس باید حدود و حقوق ازاین نظر مشخص شود به‌علاوه همان اخلاق منفك از اقتصاد نیز تا شرائط عادلانه اقتصادی موجود نباشد قابل عمل نیست، تاشرائط زندگی صحیح نباشد مردم عملاً اخلاق منفك ازاقتصاد یعنی راستی وعفت زبان وقلم ودامن را نخواهند داشت تاچه‌رسد به‌اخلاقیات مرتبط به‌اقتصاد از قبیل امانت ودزدی نکردن وغیره.

وثالثاً اسلام بالخصوص یك دین اجتماعی است ومستقیماً مقررات اقتصادی دارد، اسلام قوانین معاملات دارد، ودرباب مالکیت‌های خصوصی واشتراکی اصولی دارد، انواعی ازمبادلات ازقبیل معاملات ربوی مکاسب محرمه‌را اجازه نمی‌دهد وانواعی مبادلات رامجاز می‌شمارد، راجع به منابع اولیه ثروت یعنی زمین وآب نظرات خاصی دارد. پس دین اسلام از آن نظر که دارای مقررات اقتصادی است ایجاب می‌کند که میان مقررات اقتصادی این دین وسایر مقررات اقتصادی مقایسه شود.

۹ـ اخلاق به‌دلائل سه گانه فوق ازاقتصاد جدا نیست، امااقتصاد می‌تواند عملاً ازاخلاق جداباشد.

ولی اسلام که برنامهٔ جامعی دارد، اقتصادخودرا با اخلاق توأم کرده است.

دراسلام اولاً تقویت بنیه اقتصادی مطلوب است وثروت به‌منزلهٔ

خون و نیروی پیکر اجتماع است. اجتماع بدون اقتصاد سالم و مستقل پیکر علیل است. احْتَجْ اِلی مَنْ شِئْتَ ... ثانیاً اقتصاد هدف نیست وسیله است ثالثاً اقتصاد باید زنده و قابل رشد باشد.

۱۰ـ اسلام فحشاء و مشروب فروشی را با گمرك و مالیات مشروع نمی کند.

۱۱ـ اقتصاد منفك از اخلاق میل واشتهای مردم را سر چشمهٔ در آمد می داند، بلکه اشتهای کاذب به‌وجود می آورد، احتیاج به‌وجود می آورد (ورقه‌های اسلام واقتصاد).

۱۲ـ اقتصاد از فرهنگ و تربیت و اخلاق و داد گستری واقعی نباید منفك شود.

۱۳ـ عطف به آنچه قبلاً گفته‌ایم که اسلام، تمایلات را منبع در آمد نمی داند.

رابطهٔ اقتصاد و اخلاق اسلامی حکم کرده که پاره‌ای مکاسب، مکاسب محرّمه شمرده شود. ازاین قبیل: بت‌وصلیب فروشی، فروختن شراب و آلات قمار، بیع اعیان نجسه، کتب ضلال، بیع سلاح للأعداء، تدلیس ماشطه، مجسّمه سازی، ساختن ظروف طلا و نقره، شعر هجائی، غش، لغوولهو، قمار، قیادت، کهانت، مدح من لا یستحق المدح، اعانت ظالمین، ولایت از قِبَل جائر، اکتساب به واجبات، هجاء مؤمن.

۱۴ـ عطف به نمره ۴، یك مطلب این است که آیا لازم است اجتماع ازلحاظ اقتصادی ازروی شعور واراده اداره شود یعنی حکومت تولید

وتوزیع‌را دراختیاربگیرد، نقطهٔ مقابل آن آزادی تولید وتوزیع‌است که درسرمایه‌داری است وموجب هرج‌ومرج می‌شود، مطلب دیگر این‌است که قانون اجازه ندهد که خواسته های مـردم منبع درآمد باشد بلکه منبع‌درآمدرا محدود کنند به‌مصالح بشریت، نقطهٔ مقابل آن این‌است که هرچه تقاضایش وجود پیدا کرد عرضه شود احـیاناً تقاضای‌کاذب باایجاد زمینه‌های بدبخت کننده به‌وجودآورند.

دراسلام هردوجهت هست ولی درسوسیالیسم امروز دنیا فقط قسمت اول وجود دارد که لازمه‌اش ایجاد تعادل میان تولید وتوزیع است اماقسمت دوم که عبارت‌است ازهماهنگ ساختن‌میان احتیاجات واقعی‌بشر وتولید ومبادله وجود ندارد.

۱۵ـ عطف به‌نمرهٔ ۱۳ ـ آنچـه اسلام ازرشته‌های درآمد منع کرده‌است چندقسم است.

الف‌ـ درآمد ازطریقی که اغراء به‌جهل و تثبیت جهالت مردم وتحکیم عقاید سخیف وخرافی، نظیر بت‌فروشی وصلیب‌فروشی، بعضی این‌چیزهارا به‌نام‌آزادی واحترام به‌عقیده انجام می‌دهند. می گویند حیثیت ذاتی‌بشراورا لازم‌الاحترام کرده ولازم‌احترام به بشر احترام به‌عقاید او و مقدسّات او است هرچه باشد، ولو بت باشد ولو مانند بت ژاپونی‌ها باشد، یا مثل هندوها گاو باشد اما باید بدانیم که احترام بـه بشر و حیثیّت ذاتـی بشر ایجاب مـی کند کـه ایـن زنجیرها را که به‌دست‌خود بسته است باز کنیم، نه‌این که چون بشر خود بسته‌است پس لازم‌الاحترام است، مااین مطلب‌را در ورقه های

«آزادی» شرح داده‌ایم، ماعمل ابراهیم بت‌شکن وموسی که گوساله سامری‌را آتش زد.

اُنْظُرْ اِلٰی اِلٰهِکَ الَّذی ظَلْتَ عَلَیْهِ عاکِفاً لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِی الْیَمِّ نَسْفاً

و عمل رسول خدا، که بت‌ها را شکست و دور ریخت، تصویب می کنیم نه عمل کورش یا ملکهٔ انگلستان را، وما دولت انگلستان‌را که به‌بت‌پرست‌ها اجازهٔ بتخانه می‌دهد ونام این‌عمل زشت‌را آزادی خواهی ودموکراسی می گذارد[محکوم می کنیم]اینها ازنظر سیاست به مفهوم امروز صحیح است، امّا ازلحاظ بشریّت غلط است.

ب ـ نوع دوّم تحصیل درآمد ازطریق اِغفال واِضلال است.

بیع کتب ضَلال ازاین‌قبیل است، دراسلام شکستن‌سکّهٔ تقلّبی وازبین‌بردن کتاب تقلّبی‌واجب است، البته خرید وفروش آنها برای کسانی که قدرت تفکّر وتجزیه وتحلیل دارند مانعی‌ندارد، اما برای کسانی که فاقد این‌قدرت‌اند صحیح نیست، امرز به‌نام آزادی عقیده وفکر، نشرهر کتابی وخریدوفروش هر کتابی‌را صحیح می‌دانند، امّا اسلام‌این‌راه درآمد رابه روی پیروان خود بسته است. تدلیس‌ماشطه ازاین قبیل‌است، **مَدْحُ مَنْ لا یَسْتَحِقُّ الْمَدْحَ** ازاین‌قبیل‌است، کهانت نیز ازاین‌قبیل‌است بلکه تحریم‌ساختن‌ومبادلهٔ مجسّمه نیزازاین‌قبیل‌است ولواینکه جنبهٔ حریمی ومقدّمی دارد.

ج ـ تقویت‌دشمنان به‌هرنحوی باشد، ازاین نوع‌است، بیع سلاح به‌اعداء دین. بلکه هرگونه خرید وفروش که سبب شود دشمن قوی

ودولت ضعیف شود دراسلام ممنوع است، اگر خریدوفروشی سبب شود که بنیهٔ نظامی، یااقتصادی یافرهنگی دشمن قوی ومتقابلاً بنیه نظامی اقتصادی، فرهنگی خودی ضعیف شود ممنوع است، فروش نسخ خطی قیمتی به آنها ازاین قبیل است، فروش موادی ازقبیل نفت به آنها ازاین قبیل است موارد زیادی اهل اطّلاع دراین زمینه می توانند پیدا کنند.

د ـ تحصیل درآمد ازراه تولید یاخریدوفروش ومبادلهٔ موادی که استعمال آنها برای بشر زیان دارد ویا فائده‌ای ندارد واز نوع بررسی‌های کودکانه است.

مبادلهٔ شراب، اعیان نجسه، آلات قمار وغشّ ازاین قبیل است.

هـ ـ پای مادّه مضرّی درکار نیست، بلکه نوع کاری که مزد درمقابل آن واقع می‌شود بیهوده ویامضرّ است، مثل لهووغنا، یا قمار، یاقیادت، یاهجومؤمن.

و ـ نوع دیگر کاری است که از نظر اسلام فوق مسائل اقتصادی است، ازقبیل اجرت درقضاوت، تعلیم دین وقرآن، اجرت براذان، یا افتاء، در دفتر ۸۶ نمرهٔ ۴۳ گفتیم که اذان شعار است، شعار راستی وایمان، پیام دل است به دل، این زشت است که کسی پول بگیرد وبگوید اشهد ان لااله الاالله. این کار فروشی نیست، همچنانکه از نظر اسلام سربازی نیز مزدوری نیست، اجباری هم نیست، قصد قربت می خواهد. حتی بیع مصحف، این گونه کارها باید بلاعوض صورت گیرد ولی بودجهٔ عامل از بیت المال تأمین شود بعضی علّت اجرحرمت اجرت راتضاد اجرت باقصد قربت دانسته‌اند ولی به‌عقیده ما چنانکه دردفتر ۸۶ نمرهٔ

۴۳ گفته‌ایم این‌است که این گونه کارهارا اسلام فوق مبادله وخرید وفروش می‌داند، افتاء وارشادهم ازاین‌قبیل‌است.

ز ـ کارهائی که منجر به تجمل‌پرستی مفرط بشود مثل‌ساختن یامبادلهٔ ظروف طلاونقره.

شاید بتوان گفت که‌علّت دیگر حرمت ساختن‌ومبادلهٔ ظروف طلا و نقره این‌است که رواج وشیوع آن سبب می‌شود که پول نایاب و کارمبادله به‌سختی بکشد.

پس مجموع ضابطه‌های کلّی درتحصیل درآمد ممنوع عبارت است ازراه اغراءِ به‌جهل واستفاده از عقاید پست وپلید، اغفال، تقویت بنیهٔ دشمن وتضعیف بنیهٔ جامعه اسلامی چه ازنظر نظامی یااقتصادی یاسیاسی یافرهنگی، تولید و مبادله کالاهای مضرّه، مزد بگیری در زمینهٔ اشیاء یا کارهای مقدّس فوق امور مادّی، کمك به تجمّل‌پرستی، حبس پول به‌صورت ظروف که در حکم ذخیره و گنج است.

۱۶ـ خلاصهٔ سخنرانی شب ۲ رمضان ۸۵ در مسجد اتفاق (شب اوّل ماه جلسه تعطیل بود).

بحث ما دراقتصاد اسلامی‌است، بحث دراقتصاد اسلامی ضرورت دارد، زیرا افکاری تبلیغ شده که دو رژیم وجود دارد، سرمایه داری وسوسیالیستی‌وسوّمی‌وجود ندارد، ازمامی‌پرسند رژیم اقتصاد اسلامی منطبق است با کدام‌یك ازدورژیم؟

مامدّعی‌هستیم که‌رژیم‌سوّمی‌وجود دارد که مزایای هردورژیم

به‌علاوه مزایای اختصاصی دارد و نواقص هیچ کدام‌را ندارد و آن رژیم اقتصادی اسلام است.

مقدّمةً باید بگوئیم شاید بعضی تصوّر کنند که بحث در اقتصاد که امروز علمی است و در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود ربطی به‌مباحث دینی و اخلاقی ندارد، مثل این است که بخواهیم در فیزیك یا ریاضیات در منبر استفاده کنیم.

جواب این است خیر این طور نیست، اخلاق و دین با اقتصاد مربوط است به سه دلیل در نمرۀ ۸ اشاره شد، درسخنرانی بـه تفصیل بحث شد.

۱۷ـ خلاصۀ سخنرانی شب سوّم ماه رمضان:

درابتدای بحث لازم است یك مطلب دیگر که ازمختصیات رژیم اقتصادی اسلام است اشاره کنم، به‌طور کلّی مکاتب اقتصادی، اقتصادرا از اخلاق تفکیك می کنند. ما گفتیم که اخلاق طبعاً با اقتصاد مربوط و وابسته‌است، اما اقتصاد از آن جهت که اقتصاد است وابسته ومتوقّف به اخلاق نیست، ولی اسلام که برنامۀ همه‌جانبه دارد رژیم اقتصادی خودرا درحدود اخلاق ومصالح عالیه بشری محدود کرده‌است. سایر رژیم‌های اقتصادی چه سرمایه‌داری چه سوسیالیستی خواسته‌های بشر را منبع تحصیل درآمد و تولید واحیاناً مبادله می‌دانند، اما اسلام مصالح عالی بشریّت را منحصراً منبع مشروع درآمد می‌دانند، فی‌المثل وزارت دارائی توجّهش فقط به‌تحصیل درآمد وپر کردن خزانۀ دولت است

ازهرراهی، ولو ازراه مالیات برفحشاء ومشروب‌وفیلم‌های‌فاسد کننده باشد .اقتصادرا ازفرهنگ وتعلیم وتربیت جدامی‌داند. اما اسلام‌چنین نیست مصالح‌بشریت‌را منبع‌درآمد می‌داند، اسلام این‌امورردا به‌عنوان مکاسب محرّمه اعلام می کند (شرحی که درنمرهٔ ۱۳ گذشت).

ارث

ارث

۱ــ یکی ازمسائلی که دررژیم‌های اجتماعی وسیاسی واقتصادی مطرح است مسئلهٔ ارث است که آیا عادلانه است یاظالمانه؟

۲ــ بدیهی است که این بحث چون از آن نظر است که چه «باید» کرد قطعاً جنبهٔ اخلاقی به‌خود می‌گیرد، هرچند ممکن است ازبعضی‌ازجنبه‌ها فقط نظر به‌جهت‌اجتماعی از نظر مصالح عالیهٔ بشریّت باشد بدون آنکه توجّه به‌جنبهٔ عدالت وظلم بشود ولی البتّه از نظر مکتب مامصالح عالیه بشریّت همیشه توأم است باحقّ اجتماع وقهراً مخالف عدالت نخواهد بود. اساساً معنی ندارد که یك‌چیزی درنظر عقل درعین اینکه‌ظلم وتجاوز است خوب ومستحسن‌باشد، تنها از نظر غریزه واحساس ممکن است این تفاوت میان عقل واحساس وجود پیدا کند.

۳ــ ارث‌از توابع مالکیت فردی‌است، یعنی‌اگرمالکیت‌فردی‌را به‌هیچ نحو صحیح‌ندانیم و یا عملاً وجود نداشته باشد بحث از ارث بلاموضوع است. لهذا این‌دو بحث بهتراست توأم با یکدیگر تحت

عنوان مالکیت وارث ذکر شود. لازمهٔ نفی مالکیت فردی نفی ارث است امّا لازمه‌قبول مالکیت فردی قبول ارث نیست، زیرا ممکن کسی مالکیت را از نظر اولویّت طبیعی میان کارگر و کار بپذیرد وغیر از کار موجبی برای مالکیّت قائل نباشد و علیهذا ارث‌را از لحاظ قطع رابطه میان کار ومالکیت رد کنند.

سوسیالیست‌ها مخالف مالکیّت اموری که باکار شخصی تولید شده باشد نیستند ولی اغلب مخالف ارث می‌باشند. کمااینکه ممکن است کسی طرفدار سرمایه‌داری ولی‌مخالف ارث باشد، هرچند هنوز اطّلاع نداریم‌همچوشخصی دردنیاوجود داشته است یاوجود دارد، امّا ملازمه‌ای میان سرمایه‌داری یعنی مالکیّت ابزار تولید وقبول ارث نیست.

زیرا هر کدام ازاین دو ـ سرمایه‌داری وارث ـ ملاك ومبنای جداگانه دارند. سوسیالیست‌ها مدّعی هستند که ارث بزرگترین مظهر بی‌عدالتی وبزرگترین عامل وجود سرمایه‌داری است، بدون ارث سرمایه داری امکان پذیرنیست، این نظر البتّه صحیح نیست، به دلیل اینکه تاریخ نشان می‌دهد سرمایه‌داران زیادی‌را که ازپدر ومادرفقیر به‌دنیا آمده‌اند وتدریجاً ثروت کلانی که ازنظرسرمایه‌دار مشروع‌است به‌چنگ‌آورده‌اند. به‌هرحال لازمهٔ‌پذیرفتن سرمایه‌داری پذیرفتن‌ارث نیست، کمااینکه‌لازم پذیرفتن مالکیّت وارث،پذیرفتن سرمایه‌داری یعنی‌مالکیّت ابزارتولید خواه وسائل طبیعی یعنی‌زمین وآب وخواه وسائل مصنوعی یعنی ماشین‌های‌تولیدی‌نیست.

۴ـ طرفداران ارث به نقل فلیسین شاله درجزوهٔ «سرمایه‌داری وسوسیالیسم» (ص۱۲)مجموعاً سه‌دلیل برای مشروع بودن ارث ذکر کرده‌اند.

الف ـ « حقّ ارث گذاردن نتیجهٔ منطقی حقّ مالکیّت است، انسان مختاراست آنچه‌را که مالك است ازبین‌ببرد یابیخشد، بنابراین می‌تواند دستور دهد که بعد از مرگ او آن‌را به‌دیگران ببخشند ، یعنی می‌تواند آن‌را به ارث بگذارد، باازبین رفتن کسی که شیئی‌را تولید کرده است شیء ازبین نمی‌رود، بنابراین آن کس می‌تواند اشخاصی را که باید بعداز مرگ او شیء را صاحب شوند تعیین کند. »

ب ـ « ارث از نقطه نظر اخلاقی مشروع بلکه ممدوح است، زیرا سبب تقویت رابطهٔ خانوادگی می‌شود، فی‌الحقیقة امید اینکه بتوانند برای اطفال خودآسایش‌ورفاهیّت بیشتری فراهم‌نمایند سبب تحریك فعالیّت پدرومادر وتشویق آنها به‌زحمت کشیدن میگردد.»

ج ـ « ازنقطه نظر اجتماعی ارث مفید بلکه لازم است،اگر ارث مرسوم نبود، آدمیان همین که به سنّ معیّنی می‌رسیدند دیگر کار نمی‌کردند ، آنچه را که قبلاً تولید نموده بودند به مصرف می‌رسانیدند. جامعه را می‌توان به شخصی تشبیه کرد که احتیاج به محصول فراوان دارد، و از تمام ترقّیات وتمام عواملی که تشویق به کار کردن می‌نمایند منتفع می‌شود، این شخص (اجتماع است) از تمام میراث‌های فردی استفاده می‌کند».

ارث

در ص ۳۹ [جزوهٔ سرمایه‌داری سوسیالیسم] از طرف سوسیالیست‌های مخالف ارث چنین می‌گوید: «اصل قانونی وظاهراً مشروعی که بقای این بی‌عدالتی اساسی را (که مشخّص جامعهٔ کنونی است) سبب می‌شود اصل ارث است. برفرض که املاك وثروت‌هائی که امروز وجود دارد نتیجهٔ کار اجداد باشد، خلاف عدالت است که کسی بتواند از ثروتی که اجدادش به دست آورده‌اند استفاده کند، ارث بردن ازاین حیث مخالف عدالت است که قطع رابطه بین مالکیّت و کار را تحقّق می‌بخشد و تسجیل می‌کند.»

درصفحهٔ ۴۰ ازطرف سوسیالیست‌ها جواب دلیل اوّل طرفداران ارث‌را این‌طور می‌دهد: «اگر چیزی‌را که ساخته می‌شود منحصراً محصول کار فردی بدانیم اشتباه کرده‌ایم زیرا آن چیز در عین حال نتیجهٔ زحمات جامعه نیز محسوب می‌شود، فی‌الحقیقه شخصی که کار می‌کند در میان جامعه به‌سر می‌برد واز حمایت آن بهره‌مند می‌گردد، ونیز از تمام‌کاری که آدمیان در گذشته وحال انجام داده‌اند وازتمام اکتشافات علوم واختراعات فنون استفاده می‌نماید. بنابراین چیزی که تولید می‌شود هم‌محصول کار فرداست وهم‌محصول کار جامعه، ممکن است جامعه درحیات‌فرد تولید کنندهٔ اشیاء، ازحقّی که بر آن اشیاء دارد صرف نظر نماید ولی بعد ازمرگ آن فرد می‌تواند حقّ خودرا مطالبه کند».

در ص۴۱ جواب دلیل دوم طرفداران ارث‌را این‌طور می‌دهد: «ازنقطه نظر عواطف و احساسات راست است که پدران از کوششی

که برای اصلاح اوضاع و تأمین آتیهٔ فرزندان خود مبذول می‌دارند لذّت می‌برند لکن باید دانست که ارث به جای این که سبب اتّحاد افراد خانواده‌ها بشود بیشتر موجب افتراق و اختلاف ایشان می‌گردد».

در جواب دلیل سوّم طرفداران ارث می‌گوید: «اصل نفع اجتماعی نیز که طرفداران سرمایه‌داری برای موجّه ساختن ارث دلیل می‌آورند مورد قبول سوسیالیست‌ها نیست، اینها می‌گویند اگر آدمیان به ارث گذاردن هم علاقه نداشتند باز بسیاری از آنها در نتیجهٔ عادت، ذوق، یا جاه طلبی به کار خود ادامه می‌دهند».

سوسیالیست ها گذشته از این که ادلّه طرفداران ارث را رد می‌کنند ادلّهٔ جداگانه‌ای نیز بر بطلان ارث ذکر می‌کنند، ازقبیل قطع رابطهٔ کار و مالکیّت، فساد اخلاق وعاطل و باطل ماندن ورّاث، مقدّمه شدن برای این که بعد از چند نسل ثروت ها در نقطه های خاصّی متمرکز شود و بی عدالتی (عدم مساوات و اختلاف طبقاتی) به وجود بیاید.

البتّه ما بعداً راجع به این سه دلیل سوسیالیست‌ها بحث خوائیم کرد، اکنون به سه دلیل طرفداران ارث با توجه به نظر مخالف سوسیالیست‌ها می‌پردازیم.

مقدّمةً باید بگوئیم مثل این است که ارث درمیان غربی‌ها تابع وصیّت وداخل درباب وصیّت است، درصورتی که می‌دانیم، ارث دراسلام غیرازوصیّت است، وصیّت حقّ مالك است وارث حکم فرضی

الهی خارج از اختیار مورّث. درغرب یك شخص می‌تواند تمام دارائی خودرا به شخص دل خواه خود، حتّی به سگ یا گربهٔ عزیز خود به عنوان ارث منتقل کند، امادراسلام این‌چنین آزادی وجود ندارد وثروت خواه ناخواه به نسبت‌های معیّن میان فرزندان وپدر ومادر وهمسر تقسیم وتجزیه می‌شود.

امّا راجع به‌دلیل اوّل:

سخن‌طرفداران‌ارث‌مبنی‌براین که نتیجهٔ منطقی‌مالکیّت، حقّ ارث گذاشتن‌است‌درست نیست، مدّعای سوسیالیست‌هادراینکه‌جامعه هم ذی‌حقّ است درست است، ولی دلیل سوسیالیست‌ها و هم چنین استنتاج آنها صحیح نیست: آنها می گویند به این‌دلیل اجتماع حق دارد که درایجاد ثروت فرد شریك است، زیرا فرد درحمایت‌اجتماع زندگی کرده واز زحمات دیگران، گذشتگان و حاضرین، استفاده کرده تاتوانسته است این ثروت‌را تولید کند وجامعه درزمان حیات شخص فقط از حقّ خود صرف نظر می کند نه در بعد از فوت او.

این‌ایراد درست نیست، زیرا هرچند افراد ازحمایت یکدیگر برخوردارند ولی این حمایت متقابل است، وفرض این است که ما مالکیّت فردی‌را پذیرفته‌ایم، اگر این‌حمایت متقابل‌را سبب‌مالکیّت اشتراکی بدانیم که موضوعی برای ارث نیست ولی اگر مالکیّت فردی‌را برای خود شخص پذیرفتیم قهراً برای او اولویّت تصرّف واختیاراتی‌قائل‌هستیم، دراین‌صورت باید گفت چه دلیلی‌است که این

اختیارات محدود به زمان حیات است.

خلاصه این که بنا بر قبول حقّ مالکیّت فردی حقّ حمایت و حقّ تعاون غیر مستقیم افراد نسبت به یکدیگر، طرفینی است، همان طوری که این فرد از دیگران کمك گرفته است، کمك هم داده است. نتیجه این که محصول کار هر کس متعلّق به خود او و تحت نظر خود او ست حتّی بعد از ممات. ثانیاً جامعه از حقّ خود در زمان حیات شخص صرف نظر کرده یعنی چه؟ مثل این است که مالکیّت فردی را نتیجهٔ بخشش اجتماع بدانیم نه یك حقّ مشروع و اصیل. ثالثاً با چه مقیاسی کشف می کنیم که در زمان حیات بخشیده و با چه مقیاسی کشف می کنیم که برای بعد از فوت به حقّ خود رجوع کرده است؟

به نظر ما دلیل اوّل به شکلی که بیان شد باطل است، در عین این که ارث را به شکل خاصّ اسلامی قبول داریم.

ما می گوئیم نتیجهٔ مالکیّت، اختیار تامّ مالك نیست، ارث نیز از نظر اسلام لازمهٔ مالکیّت و اختیار تامّ مالك نیست بلکه جهت دیگر دارد.

به نظر ما علّت این که مالك اختیار مطلق ندارد که در غیر مصالح خود یا اجتماع مال را مصرف کند، مثل این که معدوم کند یا استفادهٔ نامشروع ببرد این است که مادّهٔ ثروت را طبیعت برای همه آفریده است.

به عبارت بهتر اگر فرد کار کرده تا ثروت مورد نظر را تولید کرده است خلقت و عوامل طبیعت صد برابر بلکه هزار برابر او در تولید

این ثروت دخیل است، در تولید یك میوه حدّاکثر این است که بشر $\frac{1}{1000}$ (یك هزارم) دخالت داشته باشد، باقی دخالت‌ها از «ابر و باد و مه و خورشید و فلك» است. و به عبارت دیگر کار فقط ثروت بالقوّه را بالفعل کرده است.

و کار فقط اورا مفید ودارای ارزش کرده است. مالکیت فرد نسبت به ثروت به مقداری است که روی آن کار صورت داده است، وامّا معدوم کردن یا استفاده نامشروع کردن تضییع مادّه است بدون مجوّز. درورقه‌های «اسلام، سرمایه‌داری، سوسیالیسم» (ص۵) این چنین گفته‌ایم: «موادّ خام اوّلی قبل از انجام کار به همه تعلّق داشته است، بعد از انجام کار تعلّقش به دیگران سلب نمی‌شود، کار سبب می‌شود که شخص نسبت به دیگران اولویّتی نسبت به آن شیء پیدا کند، اثر این اولویّت این است که حقّ دارد استفادهٔ مشروع یعنی استفاده‌ای که باهدف‌های طبیعت وفطرت هماهنگ باشد ببرد امّا حق ندارد آن را معدوم کند یا استفادهٔ نامشروع از آن ببرد چون درعین حال این مال به‌جامعه تعلّق دارد، وتبذیر و هر گونه استفادهٔ نامشروع، از آن جهت جایز نیست که تصرّف درحقّ غیر است بدون مجوّز.

بلی اگر انسان قادر بود حتّی مادّه را با کار ایجاد و خلق کند جای این بود که مالکیّت مطلق باشد. بلکه اگر خالق و آفریننده محصول می‌بود بازهم حقّ تضییع واسراف نداشت، زیرا خودش محصول اجتماع است، او وجودش واجب‌الوجود بالذّات نیست، فردی است قائم به

اجتماع، اجتماع در نیروهای علمی و دماغی و بدنی او دخیل است، آن قوا تنها مال خودش نیست، اجتماع در آنها ذیحق است، ولهذا خودکشی ازجنبهٔ حقوق اجتماعی (قطع نظر از تکلیف الهی که حتّی باتجویز اجتماع نیزجایز نمی‌شود) نیز جایز نیست، زیرا فرد محصول اجتماع ومدیون اجتماع است».

از این بیان نتیجه می‌شود که انسان حقّ تضییع ندارد، امّا حقّ بخشش و هبه و وقف وصلح‌وابراء وهمچنین حقّ مجّاناً خدمت کردن مادامی که به اجتماع صدمه نزند از او سلب نمی‌شود، حقّ وصیّت وتوریث (اگر بتوان آنرا حقّ مورّث دانست)[1] ازاو سلب نمی‌شود، امّا این که لازمهٔ دخالت اجتماع این‌است که حقّ تصرّف منحصر باشد به زمان حیات دلیل ندارد.

پس‌دلیل‌اوّل‌طرفداران‌ارث صحیح‌نیست وجواب‌سوسیالیست‌ها هم صحیح نیست. آن دلیل برای ارث به‌طرز غربی است که ازحقوق وازتوابع مالکیّت است وامّا ارث اسلامی به کیفیّتی که دارد که خارج ازاختیار مورّث است، برپایهٔ حقّ مالکیّت نیست.

امّا دلیل دوّم، این دلیل مشوّش‌است،از آن‌جا که می گوید: فی‌الحقیقة امید به‌این که ...» این دلیل‌را با دلیل سوّم یکی می کند ثانیاً معلوم نیست چرا این دلیل‌را اخلاقی خوانده است.

۱ــ ولی همان‌طور که ظهر ص۳ گفتیم اشتباه است که ارث را حق بدانیم، اگر ازلحاظ حق‌بخواهیم بحث‌کنیم باید دربارهٔ وصیت بحث‌کنیم که نظیر هبه ووقف وحبس وصلح‌وغیره است.

حداکثر دربارهٔ این دلیل این طور می‌توان گفت که توارث که براصل «وَأُولُوا الأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَولى بِبَعْضٍ فِي كِتابِ الله» است رابطه فامیلی و مخصوصاً خانوادگی را محکم‌تر می کند، خیلی فرق است میان اینکه پدری بمیرد وزن و فرزندان از جای خود تکان نخورند وفعالیت پدررا برای خود بدانند وبین این که بعدازمردن پدرمجبور باشند نسبت به مایملك پدر بیگانه باشند.

اگر نسل‌های بعد از آثار فعالیت نسل‌های قبل خود بهره ببرند بدون شك در نظر یکدیگر بسیار معزّزتر ومحترم‌تر می‌شوند.

فعالیّت پدر برای آیندهٔ فرزندان باتوجّه فرزندان به این جهت و عواطفی که از این جهت میان آنها متبادل می‌شود ارتباط را قوی‌تر می کند واستحکام روابط خانوادگی مطلوب است.

بیان دیگر اینکه توارث نوعی لذّت واحساس آسایش ونوعی زندگی درپرتوعواطف است هم‌ازنظرمورّث وهم‌ازنظرورّاث‌واخلاقاً صحیح نیست که‌این‌سعادت‌را ازبشرسلب کنیم؛ جواب سوسیالیست‌ها به اینکه‌ارث سبب تفرّق می‌شود نه‌اتّحاد، بسیار ضعیف است.

دلیل‌چهارم دلیلی است قوی، خود سوسیالیست‌ها نیز آنجا که می‌گویند: «بسیاری ازمردم دراثرعادت ...» اعتراف ضمنی می کنند که توریث مشوّق اجتماعی مهمّی است.

به‌علاوه آنجا که امردائراست، یك‌عاطفهٔ‌انسانی نظیرعلاقه‌به‌زن و فرزندرا به عنوان عامل مشوّق استخدام کنیم چرا جای آن را به جاه‌طلبی که خشونت‌دارد ومذموم‌است بدهیم همچنین عادت که کور

است واماذوق مطلب درستی‌است.

جای هیچ گونه تردیدی نیست که قانون ارث سبب می‌شود انسان به‌خاطر فرزندان خود تالحظهٔ آخر ازکاروکوشش خودداری نکند و قوا و استعدادهای خود را بکار اندازد، افرادی‌راسراغ‌داریم که تاحدود پنجاه سالگی بچّه نداشته‌اند واز آن پس‌صاحب فرزند شده‌اندومی گویند از وقتی که‌صاحب فرزند شده‌ام به زندگی ازنظر تأمین آتیه این فرزند به‌شکل‌جدّی‌تری نگاه می کنیم.

عمده این‌است که ادلّهٔ سوسیالیست‌هارا برنامشروع‌بودن ارث بررسی کنیم. دلیل‌های‌آنها سه‌تااست.

۱ـ قطع رابطه کارومالکیّت خلاف عدالت است.

۲ـ ارث سبب می‌شود که ورثه مفت‌خوار ودرنتیجه از لحاظ تربیت عاطل‌وباطل بمانند.

۳ـ ارث سبب می‌شود که فاصلهٔ‌طبقاتی تدریجاً زیاد بشود.

این‌سه ایراد اوّلی جنبهٔ حقوقی دارد، دوّمی‌جنبهٔ تربیتی، سوّمی‌جنبهٔ اجتماعی. از جنبه اوّل باید گفت ظلم و تجاوز است، از جنبهٔ دوّم‌باید گفت‌اخلاق وتربیت فردرافاسد می کند. ازجنبهٔ سوّم باید گفت اجتماع‌را فاسد می کند.

جواب دلیل اوّلی واضح است. آنچه ظلم است وخلاف عدالت است این است که شخصی محصول کار دیگری را مصرف کند واورا محروم سازد، یا قانون شخصی‌را علی‌رغم ارادهٔ خودش محروم کند ومال شخصی‌اورا به‌دیگری بدهد، امّا درصورتی که خودشخص

به‌ارادهٔ خود مال خودرا به کسی ببخشد ویا آنکه درصورت مردن وغیر قابل استفاده کردن او، مال اورا قانون براساس مصالحی به‌شخص خاصّی ببخشد تجاوز درحق متوفّی نیست، وامّا از نظر سایر افراد اجتماع می‌توان ادّعا کرد که ترجیح بلامرجّح است و به‌عبارت دیگر ضدّ مساوات است و به‌عبارت دیگر ضدّ عدالت به‌معنی مساوات است.

یعنی خروج از مساوات در شرائط متساوی است درصورتی که دراین جا شرائط متساوی نیست.

خلاصه اینکه اگر عدالت را به‌معنی مساوات علی الاطلاق در تقسیم بهره‌ها، قطع نظر از استحقاق ولیاقت وشخصیّت فردی درنظر بگیریم خلاف عدالت است، امّا عدالت این گونه مساوات نیست، این گونه مساوات ظلم است.

مصالح ارث ازقبیل تشویق زندگان به‌عمل وتحکیم روابط ارحام وسبب (زوجیّت)، موجب می‌شود که این قانون وضع وتشریع شود. قانون این چنانی به‌نفع عموم است وازاین جهت که کاری به نفع عموم شده مثل این است که عین مال به‌عموم مردم داده شود.

قطع رابطهٔ کار ومالکیّت را مجموعاً نمی‌توان منکر شد. در بعضی جاها مثل هبه ووصیّت وصلح ووقف وابراء لازمهٔ مالکیّت وارضاء حوائج روحی مالك سبب می‌شود که حقّ بخشش و جود و کرم را ازاو سلب نکنیم. استدلالی که ارسطو بر حقّ مالکیّت فردی کرده است که مالکیّت اشتراکی موضوع جود وبذل وگذشت را ازمیان می‌برد واین خصال وعواطف عالی را می‌میراند. موضوع قطع رابطه کار ومالکیّت

مصداق حَفَظْتَ شَیْئاً وَغابَتْ عَنْکَ اَشْیاء می‌باشد.

امّا دلیل دوّم مبنی بر این که ارث اخلاق ورّاث را فاسد و آنها را تنبل ولاقید می کند.

این دلیل مبنی بر این است که یگانه عامل ومحرّک انسان به فعّالیّت احتیاج و بیچارگی است، بشر را همیشه باید محتاج لقمه‌ای نان نگه داشت تا کار کند واگرنه بی کار ودر نتیجه فاسد وتنبل خواهد شد.

ولی حقیقت این است که فعّال ولایق و کارآمد شدن بستگی دارد به مالکیّت شخصی واحساس این که محصول زحماتم برای خودم و به نام خودم است ودیگر به تربیت صحیح ومحیط سالم.

بسیارند افرادی که محتاجند وفاسدالاخلاق و تنبل، وبسیارند افرادی که متمکّنند و فعّال، بسیار اشتباه است که برای وادار کردن افراد به فعّالیّت کاری کنیم که زندگانی آنها از صفر شروع شود نه ازعدد.

عجبا که سوسیالیست‌ها سلب مالکیّت فردی ازافراد می کنند وتأمین زندگی فرد را به عهدهٔ اجتماع می گذارند و نمی گویند تأمین اجتماعی موجب تنبل شدن وبی کاره شدن است. درصورتی که همان دلیل دوّم آنها درنفی ارث، برمبنای اصلی سوسیالیسم وارد است.

زیرا اگر قبول کنیم یگانه عامل محرّک انسان احتیاج فردی است پس کسی که ازطرف پدر ومال موروثی تأمین‌شده یا کسی که اجتماع اورا تأمین کرده محرّکی درونی برای فعّالیّت نخواهد

داشت. چیزی که هست آنجا که اجتماع اورا تأمین می کند تکلیف و وظیفه‌ای‌هم به‌عهدهٔ او می گذارد واو به حکم اجبار و وظیفه اسقاط تکلیف می کند نه‌به حکم شوق ورغبت.

این اشتباه ازاینجا پیداشده که دراجتماعات فاقد تعلیم وتربیت دیده‌شده که غالباً ورّاث ثروتمندان به‌سرعت بدبخت شده‌اند ، خیال کرده‌اند این جهت اثر مالکیّت بدون کار است، ندانسته‌اند ازاثر فقدان تعلیم‌وتربیت‌صحیح‌است، لهذا درجامعه‌ای که آموزش‌وپرورش کافی‌دارند چنین‌حوادثی کمتررخ می‌دهد.

امّا دلیل‌سوّم : فاصلهٔ طبقاتی ، اوّلاً صرف اینکه اجتماعی دارای طبقات باشد ومردم درشرائط مختلف ونامساوی عملاً زندگی کنند اگروضع قوانین واجراء آنها برای همهٔ مردم یکسان باشد واین‌تفاوت مولود لیاقت وفعّالیّت خود شخص یاسلف او باشد ایراد ندارد، مال‌مشروع‌را برای فرزند به‌ارث گذاشتن عیناً نظیر این‌است که خصائص طبیعی وهوش واستعداد ازطرف مورّث به فرزندان به ارث‌می‌رسد، این‌خصائص‌رااگرازجامعه دزدیده بود وبه‌فرزندان‌خود داده بود، جامعه حقّ‌مطالبه‌داشت، امّا فرض این‌است که نه خصائص طبیعی و نه اموال مکتسب خودرا ازجامعه ندزدیده است این گونه تفاوت‌ها هرچند برای ورّاث نسبت به سایرین اکتسابی نیست ، امّا دزدی‌وسرقت‌واستثماردیگران‌هم نیست، مثل‌این‌است که‌به شخصی از طرف دیگری هدیه‌ای اعطاشود.

به‌علاوه ارث مال همهٔ مردم است، مال یك‌طبقهٔ خاصّی نیست،

این قانون همه‌را تشویق می کند که هرچه می توانند بهتر و بیشتر برای اعقاب خود که امتداد وجودشان است فعّالیّت کنند.

امّا اگر گفته شود، علاوه بر اصل عدالت و علاوه بر اصل مساوات یك اصل دیگر هم هست که دراجتماع باید رعایت شود و آن اصل توازن است، تفاوت اگر زیاد شد خواه ناخواه تعادل اجتماعی به هم می خورد ، عقائد و افکار و اراده‌ها و نیروهای افراد به‌نوعی دنبال رو فکر وعقیده و ارادهٔ مشخّص می گردد، مانند باری که یك طرف سنگین ویك طرف سبك باشد، بالاخره به‌منزل نمی‌رسد. اگر مالکیّت شخصی باشد و ارث نباشد خطر فاصلهٔ طبقاتی زیاد نیست ولی اگر ارث در کار باشد سرمایه‌ها ازنسلی به نسلی منتقل ودراثر تراکم فعّالیّت‌های نسل‌ها سرمایه‌ها افزایش می‌یابد و فواصل عظیم طبقاتی پدید می‌آید .

جواب این است که اوّلاً این دلیل که می گوید ارث سبب می‌شود که ثروت در نسل‌های متوالی متمرکز گردد ضدّ استدلال دوّم است که می گفت لازمهٔ ارث فاسد شدن و تنبل شدن نسل است ثانیاً دراسلام مالیات‌هائی بنام زکوة وخمس وضع شده که خود به‌خود فواصل طبقاتی را کم می کند.

ثالثاً ارث اسلامی تقسیم و کوچك کردن مال است برخلاف ارث مسیحی که دراختیار مورّث است،

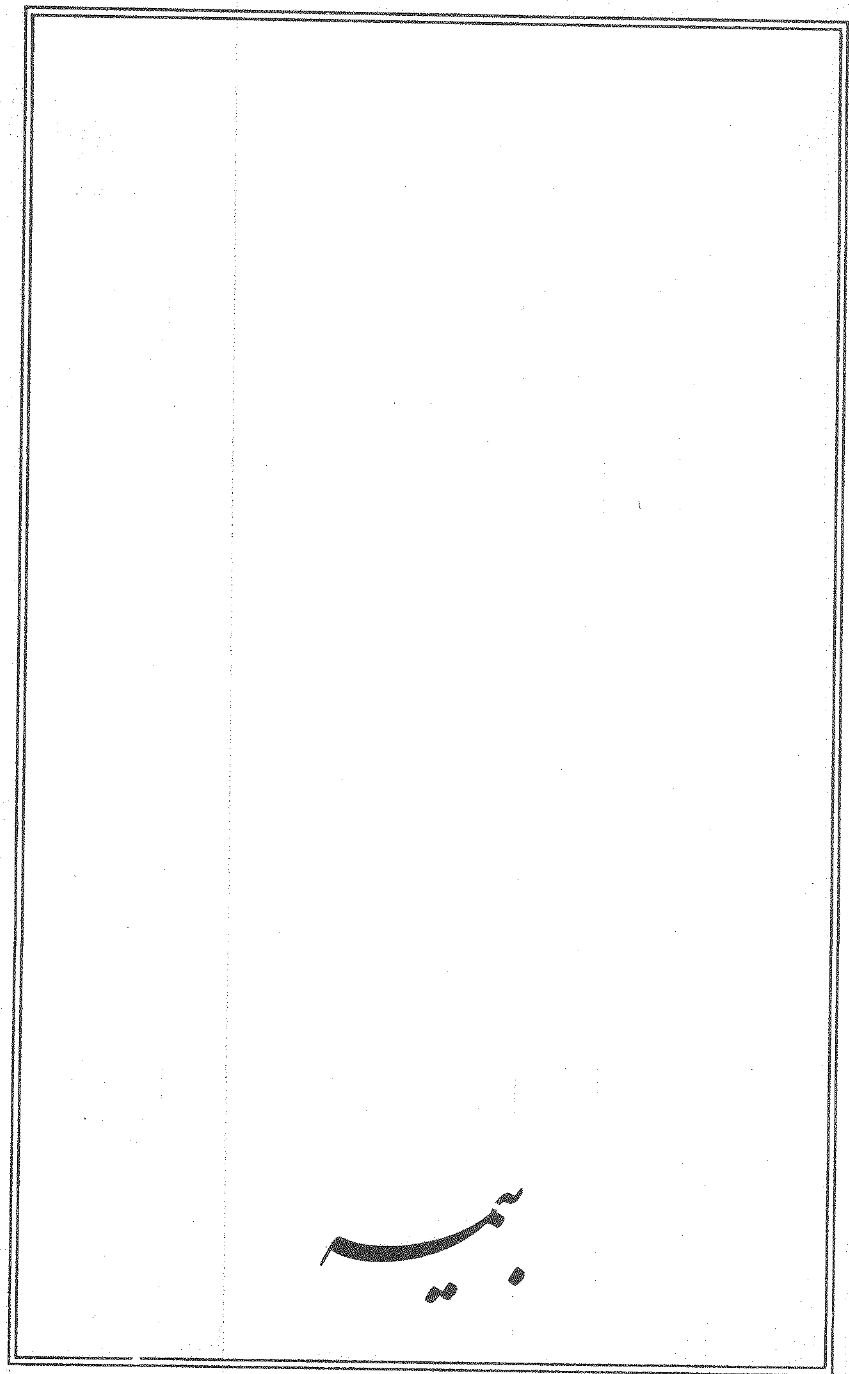
رابعاً اصل دیگری دراسلام است که به‌حکومت شرعی وقانونی حق می‌دهد مالیات هائی طبق مصالح اجتماع عندالّلزوم به خاطر

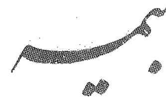
مصالح اجتماع مثل این که حاجت خاصّ اجتماعی پدید آمده و یا به‌خاطر حفظ تعادل اجتماع وضع کند.

مالیات‌های اسلامی منحصر به زکوة و خمس نیست. زکوة و خمس مالیات‌هائی است که برای همیشه در حدّو نصاب و درآمد مسلمین وضع شده و برای همیشه ثابت است، یك سلسله مالیات‌های موقّت است که دراختیار حکاّم است.

ازاین جهت مانند مجازات‌هائی است که بعضی از آنها از طرف اسلام تعیین و تحدید شده چون قابل تحدید بوده، مثل حدّ زنا، سرقت، قتل، محارب. سایر مجازات‌ها بنام تعزیر دراختیار حکومت است.

ـ در باب ارث یك مسئلهٔ دیگر که هست، ارثِ مناصب است دردوران قدیم مناصب به‌ارث می‌رسید، پسر یك سرهنگ از دوران شیرخوارگی سرهنگ بود، مادرش درحالی که بچه دررحم بود اشاره برشکم خود می‌کرد و می‌گفت به‌جان سرهنگ، مساجد و معابد برای پیشنمازها ارثی بود، حتّی امتیاز موقوفه‌ها ارثی بود، (داستان اجازه مدرسهٔ فاضل‌خان) ریاست قبائل ارثی بود، درمیان عرب این خصوصیّت فوق‌العاده حاکم بود، دراسلام حتّی امامت موروثی نیست، جعلی است ولی به‌جعل الهی، خلافت احتیاج به‌بیعت دارد.





بیمه به‌حکم اینکه معاملهٔ جدیدی است که در گذشته مطرح نبوده، مسئلهٔ آن نیز قهراً از نظر فقهی مسئلهٔ جدیدی است. این بحث تا به‌حال چندین بار در قم و نجف طرح گردیده و رساله هائی‌هم در این باب نوشته شده است و ما اوّل کسی نیستیم که آن‌را طرح می کنیم. در این رساله‌ها اگر احیاناً نقصی‌هم باشد از نظر عدم وقوف به اقسام مختلف بیمه است، یعنی اگر موضوع بیمه بیشتر تشریح می‌شد. آن وقت این رساله‌ها هم کمی مفصّل‌تر و مشروح‌تر می‌بود، ولی بهرحال این مسئله‌ای است که برخلاف بانك یك‌مشکل پیچیده نیست بلکه از نظر فقهی مسئلهٔ خیلی ساده‌ای است.

طرح مسئلهٔ بیمه

اولین بحثی که درباب بیمه مطرح می‌شود این است که آیا بیمه جزء یکی‌از عقود معهود درفقه است یا نه؟ ممکن است بگوئید چه ضرورتی دارد که این بحث‌را طرح کنیم، لکن این ضرورت از آن روست که هر عقدی یك‌احکام خاصّی‌دارد و اگر بیمه الزاماً جزء یکی

از آن عقود باشند ناچار باید درهمهٔ خصوصیات واحکام از آن عقد پیروی کند، ولی اگر جزء هیچیك از آن عقود نباشد آزادی بیشتری دارد، پس ازاین جهت لازم است بررسی شود که آیا بیمه جزء یکی از عقود متعارف معمولی نظیر بیع، اجاره، وعاریه که درفقه مطرح است می باشد یانه؟ البتّه درعقود فوق که احتمالش نمی‌رود ولی چند احتمال وجوددارد که بیمه‌جزء یکی‌از آنهاباشد و آن«هبه»، «ضمان» و «صلح» است اگر بیمه جزء یکی‌از آنهاباشد، ناچارباید از مقررات خاصّ آنهاهم پیروی کند.

بحث دیگراین است که اگر بیمه از همهٔ عقود متعارف فقهی خارج بود آیامی‌تواند درست باشد؟ یعنی‌اصولاً مامی‌توانیم‌معامله‌ای داشته باشیم که جزء هیچیك ازاین عقود وایقاعاتی که درفقه مطرح است نباشدودرعین‌حال‌درست‌هم‌باشد، یااین‌است که‌باید بگوئیم: اگر معامله‌ای داخل دریکی از این ابواب متعارف فقهی‌شد، درست است واگر داخل نشد «من درآوردی» می‌شود ودرآن صورت قطعاً باطل است!ماابتدا موضوع دوّم‌را که کبرای کلّی مطلب است مورد بحث قرارمی‌دهیم.

آیا معامله بایستی عنوان معهود فقهی داشته باشد؟

البتّه ازقدیم این‌مسئله مطرح بوده است ولی‌نه به‌خاطر بیمه بلکه کسانی‌مانند مرحوم آقاسیّد کاظم‌یزدی و بعضی‌دیگر که‌قدیم‌تر ازایشان بوده‌اند چنین‌مطرح کرده‌اند که آیالازم است هرمعامله‌ای که درخارج صورت می گیرد دریکی‌از کتب متعارف فقهی‌باشد، یا

مانعی ندارد که معامله‌ای صحیح باشد و در عین حال جزء هیچکدام از ابواب فقهی هم نباشد؟ در اینجا جواب داده‌اند که ما هیچ دلیلی نداریم که همهٔ معاملات صحیح، جزء یکی از همین معاملات متعارفی که درفقه مطرح است باشد. ماهیچ دلیلی بر انحصار نداریم، بلکه اصول فقهی ما اعمّ را اقتضاء می کند. مایك سلسله عمومات و کلّیات یا اصول کلّی داریم که بر طبق این کلّیات هر معامله و هر عقدی که میان دو نفر صورت بگیرد درست است، مگر در موارد خاص، لذا اصل در معاملات صحّت است. این موضوع را گاهی وقت‌ها هم به این صورت تعبیر می کنند و می گویند: «**اصل در معـاملات صحت است مگر آنکه فساد آن معامله به دلیل خاصی روشن می‌شود.**» در قرآن این اصل را به صورت کلّی زیر بیان فرموده است: **يٰا اَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اُوفُوا بِالْعُقُودِ.**

عقود را همهٔ مفسّرین به معنی عهدها و پیمانها گرفته‌اند، قرآن در اینجا به‌طور کلّی و به طور عامّ فرموده است به‌تمام پیمانهائی که می‌بندید باید وفادار باشید و باید بر طبق آن عمل کنید، یعنی شرعاً باید تحمّل حکم الهی‌را بکنید. در جای دیگر هم در مسئلهٔ «اوفوا بالعقود» قید نشده است که آن عهد و پیمان، باید به‌صورت صلح یا به صورت بیع و یا اجاره و یا از این قبیل باشد.

این اصل کلّی می‌رساند که باید به پیمان‌ها عمل کرد. حدیثی نبوی هم درفقه وجود دارد که از مسلّمات است و مفاد آن هم همین است پیغمبر اکرم فرموده‌اند که: اَلْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ، در اینجا شرط همان قرارداد است، یعنی مؤمنان پای شرایط خودشان ایستاده‌اند،

وهر تعهّد وقراردادی‌را که می گذارند از آن تخلّف نمی کنند. این اصل کلّی‌هم صحّت هر گونه پیمان و تعهّد وقراردادی را که میان دو نفر بسته می‌شود تضمین وتأمین کرده است.

شرایط وموانع عمومی معاملات

البتّه شرائط وموانعی‌هم ذکر کرده‌اند که باید دراین پیمانها رعایت شود. مثلاً فرض بفرمائید اگر بلوغ درمعامله جزء شرائط باشد، درمورد بیمه‌هم می گوئیم که بیمهٔ طفل غیر بالغ باطل است، همچنین عاقل‌بودن، اختیار داشتن یعنی‌ازروی اکراه واجبار نبودن، ومعلومیّت ـ یعنی‌معامله باید روی‌جنس‌معلوم‌صورت گیرد نه‌دربرابر یك‌امر یایك مقدار مجهول که به‌صورت شانس وقماردرآید ـ جزء شرائط عمومی یك معامله می‌باشند، لذا معامله دیوانه باطل است بیمه‌اش‌هم‌باطل است، یامعامله شخصی که مجبور به‌انجام معامله شده است باطل است، بیمه چنین‌شخصی‌هم‌باطل است، یاوجود ربادرمعامله موجب بطلان معامله ودرمورد بیمه هم موجب بطلان بیمه می گردد. بنابراین هر معامله جدیدی که پیداشود ماباید اصل‌را صحّت آن معامله بدانیم، منتهی باید شرایط معامله حفظ شود وموانعی‌هم که موجب‌بطلان معامله می‌شود، وجود نداشته باشد. نظرعلمای فعلی‌هم همین است، ودرمورد بیمه چنین‌اظهار نظر کرده‌اند که بیمه معامله مستقلّی است وبنابراین معامله صحیحی است وآن موانعی هم که می‌تواند یك معامله‌را فاسد وباطل کند دراینجاالزاماً وجود ندارد،

یعنی ممکن است موانعی در آن ایجاد شود ولی الزاماً وجود ندارد.

عقد لازم و عقد جایز

در اینجا مطلب دیگری نیز هست: گفتیم که اگر ما بیمه را جزء یکی از معاملات بدانیم، در احکام تابع آن معامله خواهد شد، در باب عقود می گویند که عقد به طور کلّی بر دو قسم است عقد لازم و عقد جایز. عقد لازم یعنی عقد غیر قابل بر گشت، یعنی پس از انجام معامله نمی توان آن را به هم زد، مانند بیع و اجاره که عقد لازمند و نمی توان آن را بعد از انجام معامله فسخ کرد. عقد جایز یعنی عقد قابل بر گشت، در این عقد هر وقت که بخواهند می توانند آن را به هم بزنند مانند وکالت که عقد جایز است. البتّه در معاملات لازم در شرائط بخصوصی خیار فسخ می گذارند، «خیار» یك امر ثانوی و قرارداد مجدّدی است که روی عقد لازم گذاشته می شود، بیع یك عقد لازم است امّا تا وقتی که مجلس بیع به هم نخورده باشد، یعنی بعد از انقضای مجلس، لزوم پیدا می کند، و یا اگر در بیع یکی از طرفین مغبون شده باشد، خیار غَبْن پیدا می شود و نیز در موقعی که جنس معیوب باشد خیار فسخ داریم که به آن خیار عیب گویند. همچنین اگر در شروع معامله شرط کنند که همه خیارات ساقط باشند (با اسقاط کافّهٔ خیارات) در آن صورت هم «لازم» می شود و هیچ خیاری برای شخص باقی نمی ماند.

آیا بیمه عقد لازم است یا جایز

حال می‌خواهیم ببینیم اگر عقدهای مستحدث را عقد جدید بدانیم باید دید آنها عقد لازمند یا جزء عقود جایز بشمار می‌آیند، این مسئله نیز در فقه طرح شده است که اصل، در همهٔ عقود لزوم است یعنی به‌طور کلّی همه عقد لازم‌هستند، مگر آنکه دلیلی بر جایزبودن داشته باشیم.

بنابراین اگر معامله بیمه‌را معاملهٔ بیمه‌را معاملهٔ بی‌مانعی تشخیص دهیم، معامله لازم وغیر قابل برگشت نیز هست، یعنی شخص بیمه گر یا بیمه گزار پس‌ازوضع قرارداد حق ندارند که معامله‌را برهم بزنند مگر اینکه دوطرف حاضرشوند که در آن صورت «اقالهٔ تقابل» نام دارد، یعنی دوطرف خواستاربه‌هم زدن معامله هستند که درعقود لازم صورت می گیرد یعنی درصورت توافق طرفین مبنی بربه هم زدن معامله می‌توانند معامله‌را به‌هم بزنند ولی یکی ازطرفین نمی‌تواند آن‌را بهم بزند.

پس اگر بیمه‌را عقد جداگانه‌ای بدانیم ازخصوصّیات این عقد این است که عقد لازم‌هم هست.

بیمه و ضمان

امّا درمیان معاملات ودرمیان عقودی که مادرفقه داریم عقدی وجود دارد که احتمال اینکه اساساً بیمه جزء آن باشد زیاد است، وآن «ضمان»است، ضمان به‌معنای ضمانت درعرف امروز، ازمسلّمات

فقه اسلام است که جایز وشرعی است، اساس اوّلیّهٔ ضمان درمورد دِین است. شخصی مدیون شخصی دیگری است، شخص سوّمی پیدا می‌شود ودین شخص مدیون را به‌عهده می گیرد که به وی ضامن گفته می‌شود.

تفاوت ضمان درفقه شیعه وسنی

دراینجا درمیان فقه شیعه وفقه اهل تسنّن یک‌اختلاف اساسی وجوددارد، درفقه شیعه ضمان به‌معنی‌انتقال ذمّه ازمدیون به ضامن است، بنابراین دائن دیگرحق ندارد به‌مدیون مراجعه کند چرا که مدیون بریّ‌الذّمه شده است. ضامن هم هرگاه که وجه‌را به دائن پرداخت کند حق مطالبه ازمدیون‌را دارد.

درفقه اهل تسنّن، ضمان، ضَمّ ذَمّه به ذَمّه است که صددرصد به‌نفع دائن است. درفقه شیعه ضمانت عملی‌صد درصد به نفع مدیون است، یعنی‌تعهّد ازعهدهٔ‌مدیون به عهدهٔ ضامن گذاشته می‌شود. درفقه اهل‌تسنّن‌ضمان بمعنی‌ضمّ‌ذمّه به‌ذمّه‌است یعنی‌ضمیمه شدن مدیون به‌مدیون، یعنی دائن بعدازضامن شدن شخص، هم می‌تواند به‌مدیون اولّی‌مراجعه کند وهم‌می‌تواند به‌ضامن‌مراجعه کند، مانند سفته‌هائی که به‌دوطرف می‌توانند مراجعه کنند.

ازنظر فقه شیعه این‌مسئله ضمّ ذمّه به ذمّه ، اجماعی است که صحیح نیست وباطل است.

به هرحال ضمان تا آنجائی که ضمان دِین است بابیمه هیچ

ارتباطی پیدا نمی کند. مسئلهٔ دیگری هم درباب ضمان مطرح است و آن ضمان عین‌مغصوب است. یعنی‌اگرشخصی‌مال کسی‌راغصب کرده وعین مال‌هم الآن پیش غاصب (یا طرف دعوی) موجود است شخص ضامن عین‌مالی که الآن پیش آن شخص ـ مثلاً غاصب ـ است می‌شود وبه‌صاحب مال می گوید که ازاین به‌بعد من‌ضامن‌مال توهستم دراین حال‌چون‌عین‌مال‌موجود است، ضمان‌بدین‌معنی است که اگر ضرری بر آن مال وارد شود، ضامن عوضش‌را می‌دهد. یعنی تاموقعی که مال به دست غاصب است، ضامن وعهده‌دار، خودآن غاصب است، اگرمال تلف شود او باید عوضش‌را بپردازد، ولی از وقتــی که شخص ضامن، ضمانت‌را به‌عهده می گیرد، مسؤل تلف شدن مال می‌شود که به‌آن «ضمان‌عین‌مغصوبه» گویند. ازآن بالاتر«ضمان‌عین» است که مغصوب هم نباشد ـ دراینجا بحث کم کم دارد بیمه می‌شود ـ یعنی شخصــی، ضامنِ عین‌مال شخص دیگری که درنزد خــودآن شخص است بشود ودرازاء خسارت برآن مال عوضش‌را به کلّی بپردازد.

ضمانت درمقابل پول

مسئلهٔ دیگری هــم هست و آن اینکه ضمانتهائی که ماداریم «ضمان به عوض» نیست که ضامن درمقابل ضمان خودش پول بگیرد لذا درباب ضمان این‌مسئله‌هم مطرح می‌شود که آیا ضامن می‌تواند درمقابل ضمان، مقدارپولی‌ازشخصی که ازطرف اوضمانت کرده است دریافت کند؟ اگرضمان عین‌وعوض گرفتن درضمان درست باشد پس

صحت بیمه روشن می‌شود، چرا که لااقل بیمهٔ اشیاء همچون بیمه اتومبیل، خانه، مغازه وغیره نوعی ازضمان می‌شود.

ضمان عهده وضمان درك

درفقه در باب‌ضمان‌مسئله‌ای به‌نام «ضمان عهده» و«ضمان درك» وجوددارد مثلا اگرشخص ناشناسی قصد فروش کالائی‌را دارد وشما اورانمی‌شناسید ونمی‌دانید آن کالا معیوب است یاآن کالا، کالای مسروقه است یانه، دغدغه خاطردارید، لذا شخصی دراینجاضامن‌عهده می‌شود یعنی‌مسولیّت تمام عواقب احتمالی بعد از فروش‌را به عهده می گیرد واگرمال، دزدی ازآب درآمد یامعیوب بود به طوری که پول پرداختی‌شما به‌هدررفت، شخص‌ضامن تمام پول‌را به‌شماپرداخت می کند که این درواقع خودش يك‌نوع بیمه است. ضمان درك‌هم‌نظیر همین‌است منتهی‌ضمان‌درك مربوط به‌مواقعی‌است که عیبی‌درکارباشد لفظ درك به معنی‌عیب است وضمان درك به‌معنی ضمان عیب می باشد. اگرشمابافروشندهٔ ناشناسی‌خواستیدمعامله‌ای بکنید شخصی‌می‌تواند ضامن درك یعنی‌ضامن عیب شود تادرصورت معیوب بودنِ جنس خریداری شده، خسارتش‌را بپردازد.

نتیجهٔ سخن

درباب ضمان‌این‌مسائل ازقدیم مطرح بوده‌است امّااینکه بیمه صددرصد به‌عنوان ضمان مطرح باشد و ادلّهٔ ضمان، بیمه را شامل شود، موردتردید است، امّابیمه به‌عنوان يك‌معاملهٔ مستقّل هیچ‌اشکالی

ندارد. اساساً ضرورتی هم ندارد که اسمش را ضمان بگذاریم، ما آنچه را که ضمان شرعی می‌دانیم همان ضمان دین است وبس. ما تابع اسم هم نیستیم که حتماً به‌نام «ضمان عهده» یا «ضمان درك» باشد، این چنین معامله‌ای خود یك معامله مستقل است وهمان است که امروز به آن بیمه مـی گویند وشامل همهٔ اقسام بیمه هم می‌شود ومسئلهٔ اصلی آن «تأمین» آنست وتنها شرط آن اینست که باید عقلائی باشد.

معنای بیمه

کلمه بیمه لغتی فارسی است و مفهوم اصلی فرنگی این لفظ را نمی‌رساند ولی ترجمه عربی آن که «تأمین» است مفهوم آن را به‌خوبی می‌رساند. به‌هرحال کاری به‌لفظ نداریم، مفهوم تأمین، مـاهیّت این معامله‌را به‌خوبی می‌رساند چرا که انسان مایل است پولی بپردازد تادرازاء آن اضطراب ودلهره‌اش نسبت به‌خطرات احتمالی یا بیماری احتمالی آینده ازبین برود وموجب تضمین وتأمین شود. کاراساسی بیمه گر، همان ایجاد امنیّت است یعنی با تعهّدی که می کنند حالت روحی ومعنوی که همان تأمین است بـه شخص مـی‌دهد وحقّ بیمه درمقابل این تأمین پرداخته می‌شود.

آیا بیمه معاملهٔ معلومی است

مطلب فوق بدین ترتیب تفسیر می‌شود که: علم ودانائی یکی از شرائط معامله است ومعامله نباید ازروی جهل وبه‌صورت شانسی باشد، بلکه باید باچشم بازصورت گیرد، این شرط درهرعقدی حتّی درعقد

نکاح‌هم صادق است، یعنی اگر مثلاً شخصی دودختر دارد و پدر به‌عنوان وکالت به‌هنگام عقد بگوید: من یکی‌ازدودختر خودرا به‌عقد ازدواج تودرمی‌آورم وپسرهم قبول کندوسپس انتخاب به‌دست‌پدر یاخود زوج باشد امر مجهولی‌می‌شود ومعاملهٔ مجهول‌هم باطل است.

در باب بیمه ممکن است گفته شود که این عقد، معاوضه‌ای میان دوامر مالی است، ازیك‌طرف حقّ بیمه‌ای که بیمه گزارمی‌دهد وازطرف دیگر، آن پولی که بیمه گر درازاء خسارت متعهّد شده است، ولذا معاوضه میان دوپول صورت می گیرد، اگر واقعاً ماهیّت بیمه معاوضه میان دومقدارپول بااین کیفیّت باشد طبق اصول فقهی باطل است ویکی‌ازموانعی‌را دارا است که معامله‌را باطل وشبیه قمار می کند ونیز به صورت امرمجهولی درمی‌آورد.

دراین‌مورد حقّ بیمه‌ای که من می‌پردازم معلوم است، ولی درمقابل‌چه می‌خواهم‌بگیرم، آیا بالاخره وجهی‌می گیرم یا نمی گیرم یااصلاً دراین مدّت خسارتی برمن وارد نخواهد شد که من چیزی بگیرم، به‌فرض اینکه درطول سال خسارتی‌هم وارد شود میزان این خسارت چقدرخواهد بود؟ که بازمبلغش‌مجهول است، لذاهم اصل‌آن وهم‌مبلغ آن مجهول‌است، بنابراین «معلوم بودن» که یکی‌ازشرائط صحّت معامله است دراینجا وجود نخواهد داشت واین عقدرا باطل می کند، ولی‌اگرماهیّت بیمه همان مسئله تأمین باشد که آن‌را به صورت معاملهٔ معلومی درآورد درآن صورت صحیح خواهد بود واصولاً این‌چنین‌هم تصوّرمی‌شود که‌ماهیّت بیمه همین باشد ودرواقع

معامله‌ای که از یك طرف مجهول باشد نخواهد بود، جنبهٔ عقلائی این معامله هم، که عُقلااقدام به آن می کنند، همان تأمین پیدا کردن از ورشکستگی یاخسارات زیاد واز این قبیل است. لذاپولی را که بیمه گر یامؤسّسهٔ بیمه می‌دهد طرف معامله نیست، یکی از عوضین معامله نیست، بلکه چیزی که ازطرف بیمه گر به بیمه گزارداده می شود نفس «تأمین» است وهمان تأمین وتعهّد است که ارزش دارد و بیمه گزارهم درمقابل این تعهّد، حقّ بیمه‌را می‌پردازد. پس یکی ازعـوضین معامله پول بیمه گزاراست که جنبهٔ مادّی دارد و یکی دیگر ازعوضین، تعهّد وتأمینی است که بیمه گر درمقابل آن پول به‌بیمه گزارمی‌دهد، تعهّد یك امر مشخّصی است واگر عقلا چنین معامله‌ای را اختراع کرده باشند که درمقابل تعهّد، پول داده‌شود، چون تعهّد امر مشخّصی است لذا این معامله به‌هیچ یك ازموانعی که در کتب فقهی مسطوراست برخورد پیدا نمی کند وچنین معامله‌ای صحیح خواهد بود. بنابر این مشکل مجهول بودن درباب بیمه، به‌این طریق حل می‌شود.

زمان بیمه

موضوع دیگری که بایدطرح شود مسئلهٔ زمان است. درمعامله‌ای که زمان دخالت داشته باشد، باید «مدّت زمان» مشخّص شود، مانند اجاره که‌در آن، زمان دخالت دارد وباید زمانش مشخص گردد وگرنه معاملهٔ مجهولی خواهدبود وچون پیغمبر صلّی الله علیه وآله وسلّم ازمعامله‌ای که جهالت در آن راه پیدا کند منع فرموده است، پس چنین معامله‌ای هم شرعی

نخواهد بود.

مثلاً درمهمان‌خانه‌ها معمول است که برای اجارهٔ اطاق مدتی معین نمی‌شود ودرازاء هر شب، مقدارمعینی پول دریافت می‌شود که این ازنظر شرعی باطل است چرا که قرارداد آنهاهیچ اساسی ندارد واثر آن وقتی که میان صاحب هتل ومسافردعوائی رخ دهد، ظاهر می‌شود که در آن صورت پول قراردادی میان آن دوهم که به ازاء هرشب دریافت می‌شده‌است نمی‌تواند میزان قرار گیرد بلکه «اجرت المثل» میزان خواهدبود واگر اجرت‌المثل کمتریا بیشترباشد، میزان پرداخت همان خواهد بود.

بیمه‌نیزجزء معاملاتی‌است که‌زمان در آن‌دخالت داردومدتش باید مشخص‌شود، اگرزمان‌بیمه مشخص نباشد معامله باطل خواهد بود.

انواع بیمه

بیمه انواع گوناگون دارد وبه «بیمه‌های اشیاء» و «بیمه‌های اشخاص» که هر کدام اقسامی‌دارد تقسیم شده است. نوعی ازبیمه‌ها به‌نام «بیمهٔ مسؤلیت» است که آنهم اساساً خود بابی در فقه دارد. بیمه‌های اشیاء بلااشکالند مانند بیمهٔ اتومبیل، کالاهای تجاری ویا آتش‌سوزی وغیره که‌بعد ازمشخص‌شدن مدت‌زمان اشکالی‌نخواهند داشت. دربیمه‌های اشخاص‌هم بعضی‌از انواع آن بی‌اشکال وبدون شبهه‌اند مانند بیمه‌های به‌اصطلاح بهداشتی وبیمهٔ امراض که درازاء

مبلغی بطور ماهیانه یا سالانه تعهّدی از طرف مؤسّسهٔ بیمه برای معالجهٔ احتمالی او بسته می‌شود، بیمهٔ از کارافتادگی هم نیز بلااشکال می‌باشد ولی در بیمهٔ عمر، که به بیمهٔ به‌شرط فوت و بیمه به‌شرط حیات تقسیم در بعضی موارد احتمال شبههٔ ربا وجود دارد بلکه در بعضی اوقات اساس معامله رباست و بیمه به‌صورت یك امر فرعی می‌شود.

بیمهٔ عمر

در بیمه به شرط فوت بیمه گر متعهّد می‌شود که در قبال مبلغی پول و در مدّت معیّنی، درصورت مرگ بیمه گزار، مبلغ معیّنی پول به ورثه بیمه گزار پردازد، همچنین شخص سوّمی مـی‌تواند کسی را بیمه کند و در ازاء پرداخت مبلغی بـه صورت سالیانه شرط کند که درصورت مرگ آن شخص، مبلغ معیّنی را از بیمه گر دریافت کند، البتّه این نوع بیمه که شخص سوّمی در آن دخالت دارد از نظر اخلاقی مذموم و نیز از نظر فقهی مکروه می‌باشد، زیرا در فقه معاملاتی که سبب آرزوئی شود که به‌نفع مردم نیست مکروه است، مانند کفن فروشی، (البتّه اطباء از این مسئله مستثنی هستند.) لذا در بیمهٔ به شرط فوت که شخص سومی قرارداد را می‌بندد، ممکن است آرزو کند که نفر دوّم در طول مدّت مقرّره فوت کند تا مبلغی پول از مؤسّسهٔ بیمه دریافت کند از این جهت چنین معامله‌ای مکروه است.

در بیمهٔ به‌شرط حیات قضیّه برعکس است و ممکن است در این حالت موضوع برای بیمه گر، غیر اخلاقی و مذموم باشد زیرا در این نوع بیمه، قرارداد بدین صورت بسته می‌شود که اگر تا تاریخ معیّنی، شخص

بیمه گزار فوت نکند، مؤسّسه بیمه پرداخت مبلغ معیّنی را متعهّد شود؛ ولی درصورت فوت بیمه گزار در آن مدّتِ مشخّص، مؤسّسه وجهی پرداخت نخواهد کرد، لذا در این حالت مؤسّسهٔ بیمه است که آرزو دارد بیمه گزار در آن مدّت معیّن فوت کند!

البتّه صرف اینکه معامله‌ای امر خلاف اخلاق باشد باطل نخواهد بود، ولی درمواقعی که معامله به‌ربا آلوده شود باطل خواهد شد، مثلاً دربیمه به‌شرط حیات ممکن است حقّ بیمه درهمان ابتدای قرارداد یك‌جا پرداخت شود، تا درصورت زنده‌بودن بیمه گزار بعدازمدت معین (مثلاً ده‌سال) مقدار پول بیشتری ازمؤسّسه بیمه بگیرد، دراین‌صورت می‌توان گفت پول اصلی با بهرهٔ آن در آن مدت، به‌بیمه گزار پرداخت شده است که ازنظر شرعی درست نیست، چراکه ماهیّت این‌معامله ربائی است ومسئله بیمه‌هم درکنارش بطورفرعی مطرح است.

بیمهٔ شخص ثالث و بیمهٔ مسؤلیّت

بیمه دیگری بنام «بیمه مسؤلیّت» یا «بیمه شخص ثالث» وجود دارد که اتفاقاً درفقه‌هم مسئله دامنه‌داری است وآن بدین صورت است که اگرمثلاً شما بااتومبیلتان به اتومبیل‌شخص دیگری زدید به‌طوری که مسؤل پرداخت خسارت‌شدید ونیز بامؤسّسهٔ بیمه قرارداد بیمه شخص ثالث دارید، مؤسّسه بیمه‌به‌جای شمامسؤل پرداخت خسارت وارده براتومبیل می‌شود. به‌طور کلّی‌اگر کسی شرعاً مسؤل پرداخت‌خسارتی باشد، مانعی ندارد که‌مؤسّسه بیمه مسؤلیّت پرداخت چنین خسارتی‌را عهده‌دار شده باشد. بدیهی است که ضوابط قبول

مسئولیّت ازطرف مؤسّسه بیمه موقعی‌است که شخص ضارب عمداً به چنین کاری دست نزده‌باشد چرا که در آن صورت اساس نظمها مختل می‌شود وازحالت قانونی بیرون می‌آید.

امّا اگرفرضاً موضوع بنحوی باشد که شرعاً نباید خسارتی پرداخته شود، دراین‌صورت‌اگرقانون عُرفی به‌زور چنین‌خسارتی‌را بگیرد، این‌شبهه پیش‌می‌آید که آیا اصولاً چنین بیمه‌ای که درآن پولهای ظالمانه پرداخت می‌شود صحیح است یانه؟ لذابابد این‌مسئله مشخّص شود ونیزحدود مسئولیتها معین گردد، که اتفاقاً درفقه‌هم‌زیاد مورد بحث است.

سؤال وجواب

س : ازمجموعهٔ این مباحث فهمیده شد که بیمهٔ اشیاء مثل خانه واملاك ظاهراً بلااشکال اندو بیمهٔ عمر به شرط فوت هم نیز اشکالی ندارد، چرا که به بیمه شونده تأمین می‌دهد که بعد از مرگش، زندگیش ازهم پاشیده نمی‌شود واو درمقابل این تأمین وجهی را به‌صورت سالیانه می‌پردازد. امّادر بیمهٔ به‌شرط حیاط که‌با بیمه گرقرار گذاشته‌می‌شود که مثلاً درصورت زنده‌بودن بعدازده سال فلان مقداررا می گیرم چون ظاهراً تأمین به‌هیچکس نمی‌دهد، جنبهٔ عقلائی نداشته وجنبهٔ شرط بندی دارد. اکنون می‌خواهیم ببینیم این چه حالتی پیدا می کند؟

استاد: این اشکال که درمورد بیمهٔ به‌شرط حیات مطرح کردید، اشکال به‌جائی است وقبل‌ازاین که‌آن‌رامطرح کنید، قسم دیگری‌را که خودم گفته بودم دارای همین اشکال می‌بینم وآن‌بیمه به شرط فوت باوجود شخص سوم بود. بدین‌صورت که شخص سومی، شخص دیگری‌رابیمه کندتااگردرطول‌فلان مدّت فوت کند، مبلغ‌معیّنی‌را

ازمؤسّسهٔ بیمه بگیرد. ودرآنجا گفتیم که این نوع بیمه مانعی‌ندارد وفقط به‌جهت‌این که شخص‌سوّم آرزوی مرگ شخص‌دوم‌رامی کند، مکروه‌است ولی‌الآن به‌ذهنم آمد که خالی‌ازاشکال‌هم‌نیست، چراکه گفتیم ماهیّت بیمه تأمین و رفعِ نگرانی است که شخص به‌خاطر خودش یابه‌خاطرورثه‌اش (که نگرانی‌برای‌آنهاهم‌عقلائی‌است) اقدام به‌بیمه می کند، امّادراین نوع بیمه که شخص سوّمی مطرح است، هدف اصلی‌بیمه وماهیّت تأمین‌آن ازبین رفته است واین بیمه برای شخص‌سوّم‌جنبهٔ شرط‌بندی دارد، پس‌این نوع‌بیمه‌را که مؤسّسه‌های بیمه جایزمی‌دانند شرعاً اشکال پیدامی کند.

س : اگرشخص‌بچّهٔ خودش‌را بیمه کند چه حالتی دارد؟

استاد : نه، باز آن کسی که نگران است بچّه نیست، طرف معامله که بیمه گزار است، این‌جورنیست ونگرانی‌ندارد.

س : می گوید یابچّه‌ام برود، یاپولی به‌من بدهند.

استاد : نه، پول به‌خودش که نمی‌دهند.

س : بلی‌شرط می کند بچّه‌اش‌را بیمه کند تا اگر بچّه فوت کرد، صدهزارتومان به‌او بدهند.

استاد : نه، این رفع‌آن نیست وجبران آن نمی کند، یعنی چیزی که‌باعث‌جبران‌آن‌باشد نیست،دراینجا پول‌می‌خواهد نه تأمین. بنابراین از این جهت اشکال پیدا می کند.

س: دربیمهٔ‌به‌شرط حیات،مبلغی که‌بیمه گزارمی‌پردازدنامعلوم است زیرا اگرچه گفته است که مثلاً ده سال مبلغی‌را می‌دهد، امّا

ممکن است که یکسال بیشتر موفّق به‌پرداخت پول نشود، لـذا مبلغ مجهول می‌شود. آیا این مجهول بودنِ مبلغ، معامله‌را باطل نمی‌کند؟ و نیز شبیه به‌این، وام بانکها به کارمندانشان است تا مثلاً ظرف مـدّت بیست سال این وام‌را به‌طور قسطی بپردازد و درصورتی که آن کارمند دراین مـدّت بمیرد بقیهٔ بدهـی اورا مـی‌بخشند لذا این‌هم درحقیقت معامله‌ای‌است که مقدارش روشن‌نیست چرا که گفته می‌شود که شما ماهی این‌مقدار تازمانی که زنده‌ای بپرداز.

استاد: درمورد مشخّص نبودن مـدّت بیمه به‌شرط حیات سؤال خوبی‌مطرح کردید. مسأله به‌طور کلّی به‌این‌شکل طرح می‌شود که بیمه گزاری که خودش‌را برای مـدّت ۱۰ سال بیمه می‌کند وسالیانه مبلغی‌می‌پردازد، درصورتی که دراین‌مـدّت فوت کرد، بقیّهٔ حـقّ بیمه چه می‌شود؟ آیا حـقّ بیمه‌را فقط تا وقتی که زنده است می‌پـردازد یا چون قـرارداد ده ساله بسته‌است، بایستی تا اتمام مـدّت ۱۰ سال حـقّ بیمه‌را ازمال وی بردارند؟ بدیهی است که بیمه باید مـدّتش مشخّص ومعیّـن باشد، مانند اجاره که درصورت‌مرگ مستأجر اجاره‌اش تا اتمام مـدّت مقـرّرشده ازبین نمی‌رود. دراین‌صورت چون درابتدا برای ۱۰ سال قراربسته شده است، بدین‌معنی نیست که اگرزنده بوداین قرار-داد معتبر است، چرا که دراین صورت تعلیق پیش می‌آید و تعلیق در هر کجاباشد، معامله‌را باطل می‌کند. یکی از شرائطی‌هم که درفقه برای معامله قرارداده شده است«تنجیز»است یعنی نباید تعلیق وجـود داشته‌باشدچون‌درصورتی که«اگر»درکاروجودداشته‌باشد، بازمجهول

می‌شود، بازشناسی می‌شود و صحبت خداخدا در کار می‌آید و در این صورت است که در معامله تعلیق وجود دارد و باعث بطلان معامله است. لذا معامله باید «مُنَجَّز» باشد و دارای شرط و «اگر» نباشد. مثلاً اگر گفته شود: من این خانه‌را به‌تو اجاره می‌دهم به‌شرط این که پدرم از سفر حج بر گردد، معامله معلّق و باطل خواهد بود. در بیمهٔ به‌شرط حیات و به شرط فوت‌هم نباید تعلیق وجودداشته باشد. یعنی پس از بستن قرار-داد، باید در تمام طول مدّت مقرّر شده پول پرداخته شود، اعمّ از این که بیمه گزار فوت کند یا زنده بماند و در صورتی که قرارداد بیمه به این صورت نباشد، خالی از اشکال نخواهد بود.

س : آیا می‌تواند بقیّهٔ پول‌را ببخشد؟

استاد: بخشیدن اشکالی ندارد ولی باید کیفیّت قراردادرا مورد نظر قرارداد.

س : اگر قرارداد به‌همین ترتیب فوق باشد چه؟

استاد: نه، اگر از اوّل در قرارداد تعلیق باشد، معامله از اصل باطل است.

س : مانند بانکها که قرارداد می کنند که درصورت زنده بودن ، قسطها باید پرداخت شود و درصورت فوت قسطها بخشیده می‌شود.

استاد: کار بانکها دلیل بر صحّت نمی‌شود.

س : می گوید: پولی به‌تو می‌دهم تا خانه بخری اگر تا ده سال توانستی قسطش‌را بپرداز و درصورتی که فوت کردی مابقی‌را نمی گیرم

این عیب دارد؟

استاد: بله عیب دارد، چرا همین الآن به وی نمی‌بخشد؟ الآن تعهّد می کند که بعد ببخشد! مگر مرض است!

س: بیمه‌هم قرارداد می کند که اگر فوت کردی به‌تو بخشیده می‌شود.

استاد: اگر تعهّد به‌این‌صورت‌باشد که این‌پول‌را به‌شرط‌این که بمیری به تو می‌بخشم، اشکال پیدا می کند والی اگر پس از فوت پول‌را ببخشد درست است. مانند قرض که اگر دارای شرط مردن باشد و گفته شود: اگر تو مُردی این قرض‌را به تو می‌بخشم، باز هم باطل است.

پس بنابراین این‌مسأله «تعلیق» و«تنجیز» خود از مسائلی است که‌دربیمه‌مطرح‌است و بیمه هائی که درمتنش‌تعلیق‌قرار گرفته باشد، باطل است.

س: آخرین بحثی که درسخنرانی طرح فرمودید، راجع به بیمهٔ‌مسؤلیّت‌یابیمهٔ شخص‌ثالث‌بود. بیمهٔ شخص‌ثالث به‌نظرهیچ‌اشکالی ندارد چراکه‌مؤسّسهٔ بیمه شرط می کند که اگر شمامقصّر درحادثه بودید، پول آن‌رامی‌دهم که جرم وتخلّف‌هم به‌وسیلهٔ مؤسّسهٔ دیگری مثل ادارهٔ راهنمائی‌شناخته می‌شود. امّا بیمهٔ مسؤلیّت به‌این‌صورت است که چون استفاده ازبعضی وسائل وماشین آلات امروزی خطراتی ممکن است به‌دنبال داشته باشد واین‌وسائل به دست کارگرهاسپرده می‌شود، لذاممکن‌است سوانحی‌پیش‌آید که البتّه‌ضوابطی معیّن‌شده،

ودرصورت بروز سوانح، بیمهٔ مسؤلیّت، پرداخت پولش را به‌عهده می‌گیرد. (بدون درنظر گرفتن تقصیر)

استاد: موضوع تقصیررا که فرمودید، ماهم قبول داریم. ولی حرف مااین بود که راجع به تقصیر درفقه ضوابطی وجود دارد و نیز قانون‌هم ضوابط دیگری‌را ایجاد کرده است وما نگفتیم که اشکال دارد بلکه گفتیم: باید ضوابط فقهی‌وقانونی‌هر کدام بررسی‌ومشخّص شود که آیاضوابط فقهی وقانونی برهم منطبق است یانه؟ واگر کاری ازنظرشرعی تقصیر بود ولی ازنظرعرف تقصیر نبود در آن صورت است که اشکال پیش‌می‌آید، لذا دراین‌مورد قانون ضوابطی دارد وفقه‌هم ضوابط جداگانه‌ای.

س: درفقه ازاین‌مسائل که وجود ندارد؟

استاد: نه، کلّیاتی‌دارد، کلّیات فقه شامل‌این‌مسائل‌هم می‌شود مثلاً شماهمین الآن صحبت از امور تأمینی کردید. فقه دراین‌مورد به‌طور کلّی گفته است: آنچه‌را که برای‌تأمین لازم است باید فراهم شود، دراین صورت باید ببینیم عرفاً از چه راهی به تأمین می‌رسیم، آن‌را کسب کنیم. دراینجا مشاهده می‌شود که خود شرع مسأله‌را به عرف واگذار کرده است. دراین مواقع که شرع موضوعی را به عرف واگذار کرده باشد، هردو برهم منطبق و یکی می‌شوند. بنابراین شرع کلّیاتی می‌گوید وما باید ضوابط شرعی‌را بامسائل تطبیق دهیم.

س: یك شکلی‌ازبیمهٔ عمر که فعلاً خیلی‌مطرح است، بیمه‌ای

است مخلوط از به‌شرط فوت وحیات و آن بدین ترتیب است که قرار می گذارند که در طول مدّت معیّنی مثلاً بیست سال بیمه گزار مبلغ معیّنی را پرداخت کند و بعد در خلال مدّت مقرر شده، درصورت فوت بیمه گزار، بیمه گر مبلغی را برابر مجموع قسطهائی که بیمه گزار پرداخت کرده است، به ورثه اش پرداخت می کند و در صورت زنده ماندنش، در تاریخ مقرّر شده معادل پرداخت‌هایش را به‌وی پس می‌دهند. البتّه اخیراً برای تشویق بیشتر مردم به‌این نوع بیمه، مبلغی‌هم اضافه برمجموع پولهای پرداختی به بیمه گزار می‌پردازند. اکنون می‌خواهم بدانم آیا این پول اضافی که از ناحیهٔ بیمه گر یك‌طرفه تعیین می‌شود، صحیح‌است یا نه؟

استاد : اتّفاقاً این نوع بیمه‌را «بیمهٔ مرکّب» گویند که بیمهٔ جداگانه‌ای نبوده و ترکیبی از همان دو نوع بیمهٔ مزبور است.

س : دراینجا روح مسأله تقریباًمقداری فرق می کند.

استاد : چطور؟

س : دراین نوع، بیمه گر و بیمه گزار، هیچکدام آرزوئی برای مُردن یکدیگر ندارند.

استاد : حال ازجنبهٔ اخلاقی‌هم درست باشد.

س: مسأله‌این‌است که آیا اشکالی‌ازجهت‌مقداراضافی برذخیره، که یك امر یك‌طرفی‌است پیدانمی‌شود؟

استاد : نه، ببینید، خودشان اضافه می کنند و هیچ طوری نیست.

این بیمه یك نوع سوّم نیست بلکه یك بیمهٔ مرکّب ازهمان بیمه به‌شرط فوت و به‌شرط حیات است ولی تفاوتهائی‌هم‌دارد. یکی‌این که جنبهٔ سوء اخلاقی آن مرتفع می‌شود و آرزوی مرگ طرف مقابل دراین‌نوع بیمه وجود ندارد. امّا ازنظر دیگر می‌بینیم که به ربا نزدیکتر می‌شود، زیرا اینها درحساب خودشان مجموعاً حسابها را براساس ربا می گذارند، یعنی نزولهائی‌را که به آن تعلّق می گیرد، درنظر می گیرند ومجموعاً از جانب بیمه‌گر پرداخت می‌شود، لذا پولی‌را که بیمه‌گزار بعد ازمدّت مقرّر دریافت می کند برابر با پول اولیّه‌اش نیست.

س : تا مدّتی پیش پول پرداختی کاملاً با پول دریافتی برابر بود ولی اخیراً به لحاظ رشد منفی‌ای که معمولاً پول دارد، بیمه گر یا مؤسّسهٔ بیمه مقداری به پول دریافتی اضافه می کند و می‌پردازد.

استاد: منظورتان از رشد منفی این است که مثلاً پول ارزان می‌شود؟ آن مطلب دیگری‌است، آری، آن اشکال ندارد.

س : باتوجّه به‌این که بیمه یکی‌ازمعاملات‌است وفرمودید که یکی‌ازشروط معاملات این‌است که زمان دارباشد...

استاد: نه، عقدهائی که زمان دارند، زمانش باید مشخّص باشد.

س : امّادربیمه مشخّص نشد که‌آیا زمانش مانندآن معاملاتی است که‌زمان دارند، حال اگرزمان‌می‌خواهدپس‌زمانش‌باید مشخّص

شود. امّا خیلی از بیمه‌ها هستند که زمانش مشخّص نیست مانند بیمهٔ عمر که زمان مشخّصی ندارد.

استاد : صحبت ما ـ الآن ـ دراطراف همین مسأله بود.

س : به‌همین دلیل می‌تواند از اصل باطل باشد. مثل بیمهٔ آتش سوزی که گفته می‌شود: موقعی که آتش گرفت، یعنی زمانش مشروط است.

استاد : نه، بیمه برای مدّت یکسال، که دراین مدّت یکسال اگر آتش‌سوزی واقع شد مسؤلیت خسارت‌را بپذیرد. که به این نحو درست است.

س : تصوّر می‌شود بعضی از انواع بیمه‌ها بامشکلاتی که دارند، خالی از اشکال نباشد مخصوصاً که بیمه گرها به راههای گوناگونی برای تشویق مردم، آن‌را به‌یك معاملهٔ ربوی تبدیل می کنند. لذا این مسأله مود پرسش واقع می‌شود که آیا شرعی است یانه؟ پرسش دیگر درمورد بیمه‌های موضعی است که آنهارا «مُد» گویند: مثلاً یك فوتبالیست پایش ویك آوازه خوان صدایش‌را بیمه می کند، این نوع بیمه چگونه‌است وشرطش چیست؟

استاد : بیمه های موضعی‌هم مانند بیمه‌های دیگر است و چیز جداگانه‌ای نیست. منتهی موضوعش محدودتر است.

س : موضوع قراردادن بیمه دریکی‌ازعقود، باز تقریباً مجهول ماند. درصورتی که کوشش مادراین بود که بیمه‌را دریکی‌ازعقود جا بدهیم تاازمجهول بودن بیرون آید.

استاد : گفتیم لازم نیست جزء یکی از عقود باشد.

س : به‌هر حال یا هماهنگی دارد یا ندارد. مسألهٔ مجهول بودن حتّی در بیمهٔ اشیاء همچنان وجود دارد، زیرا در عین حال این که مدّت و مقدار پولش مشخّص است ولی در مقابل چیزی که پرداخته می‌شود، بازهم مجهول است چرا که میزان خسارت هیچ قطعیّتی ندارد.

استاد : جوابش همان بود که عرض کردم.

س : نه، آن نگرانی که جنابعالی فرمودید، اکنون می‌خواهم روی آن بحث کنیم.

استاد : که ماهیّت معامله، معاوضه‌ای باشد میان حقّ بیمه‌ای که‌او می‌دهد و پولی که بیمه گر می‌دهد، آری همینجور؟

س : درواقع تشخیص بین‌این که ما نگرانی خودرا بیمه می کنیم و یا می‌خواهیم که عین کالایمان‌را همیشه داشته باشیم، خیلی‌مشکل است. بلی پول‌رامی‌دهد تااگر خسارتی به کالای اووارد شد عین‌کالارا داشته باشد. اکنون می‌خواهم بگویم شاید برای تشخیص‌این‌موضوع که آیاواقعاًمانگرانیمان‌را بیمه می کنیم یك چهارچوب جدیدی لازم باشد، چون واقعیّتش‌هم از بعضی‌جهات باید حفظ شود. درمسألهٔ نقص عضو هم، بیمه کردن نگرانی را از بین نمی‌برد، زیرا مؤسّسهٔ بیمه که مرتّب مواظب آن عضو به خصوصی نیست که نقصی به آن وارد نشود.

استاد : این بیمه‌برای این‌است که درحدّ ممکن‌جبران خسارت

کرده باشد.

امّا در مورد ماهیّت بیمه باید به این نکته توجّه داشت که یک‌وقت بحث ما بر سر این است که درخارج چی وجود دارد ؟ یعنی ماهیّت چیزی که الآن دردنیاوجود دارد، چیست؟ آیا براساس آنچه که وجوددارد ، بیمه می‌تواند درست باشد یا نه ؟ سپس مسألهٔ دیگر این است که اگر براساس آنچه وجوددارد، بیمه درست نبود، صورت دیگری به‌آن بدهیم. مثلاً آن‌را بصورت صلح درآوریم. یعنی اگر ما از اصل متوجّه شدیم که این بیمه‌ای که وجوددارد بهیچ وجه قابل اصلاح نیست، پس خود ما مسلمان‌ها چیزدیگری راازنوع صلح جانشین بیمه بکنیم که ازاساس ماهیّتش راتغییردهیم. ولی اکنون بحث ما این است که ماهیّت آنچه‌را که درمیان مردم وجود دارد تشریح کنیم. مانگفتیم که‌ازپیش‌خود چیزی می‌سازیم وبه‌نام بیمه معرفی می کنیم. بلکه ماخواستیم بگوئیم آنچه که درخارج وجوددارد این است که چون اشخاص همیشه بیم خسارت های عظیم را دارند ـ خسارت وارد برمال‌التّجاره، بیم ورشکستگی، بیم از کارافتادگی، بیم درماندگی- برای تعهّدی که در مقابل این بیم و نگرانی به آنها اطمینان ببخشد ارزش قائل‌می‌شوند. مانیزچنین‌تصوّرمی کنیم که ماهیّت بیمه همین است؛ نه‌اینکه ما می‌خواهیم آن‌را که‌معاوضه میان دوپول است ـ پول بیمه گر وحق بیمهٔ بیمه گزار ـ به‌این شکل در آوریم. حال اگر واقعاًاین نیست مسأله چیزدیگری است، ولی به‌نظرمن آن چیزی که وجود دارد، اصلاً همین است.

بیمهٔ مسئولیت

قرار براین است که دراین جلسه بحثی دربارهٔ یکی ازانـواع بیمه که «بیمهٔ مسئولیّت» نامیده می شوداز نظر انطباق بافقه اسلامـی طرح کنیم. بیمهٔ مسئولیت یعنی بیمه کردن مسئولیت‌های حقوقی‌ای که متوجّه شخصی‌می شودوظاهراًبه‌آن بیمهٔ شخص‌ثالث‌هم‌می گویند یعنی‌اینکه مثلاً اگرشما با اتومبیل خود خسارت بر کسی یابرمـال کسی‌وارد کردید، آن بیمه ازطرف شمادرازاء یـك حقّ بیمه که ازشما می گیرد خسارت شمارا می‌پردازد. اینجاسؤال پیش‌می آید که آیااین کارشرعی‌هست یانه؟ البته‌باید‌ببینیم آیااصولاً آن‌مسولیّت‌ها و تاوان گرفتن‌ها شرعی هست تا بیمه هم درمورد آنهـا شرعی باشد یا نه؟.

اینجایك‌بحث مختصرمقدّماتی‌مناسب عرض می کنم که امروز به آن متوجه‌شده‌ام و آن اینکه مایك چیزی درباب «دیات» داریم که بی‌شباهت به‌بیمه مسؤلیت نیست. این‌جمله‌را شنیده‌اید که می گویند «دیه برعاقله است».

این‌جملهٔ‌معروفی‌است، بعضی‌ها‌خیال‌می کنند این‌عاقله دراینجا ازهمان مادهٔ عقل به معنای خِرَد است یعنی‌دیه برآن کسی است که

عاقل‌تر است. این یعنی چه؟ این عاقله یك اصطلاح خاص است. اصلاً درزبان عربی یکی ازمعانی عقل، دیه است. عاقل یعنی کسی که دیه‌را می‌پردازد. دریك مواردی اسلام تأمین دیه‌را برعهدهٔ شخص دیگر گذاشته. (البته دیه‌هائی که ازروی خطاباشد اگردیه ازروی عمد باشد هیچ بیمه‌ای مسؤلیت آنرا نمی‌پذیرد. شرط آنست که این خسارت‌ها که وارد می‌شود ازروی‌عمد نباشد.)

درمورد دیه می گویند برای‌بعضی‌ازخسارت‌ها که ازروی خطا وارد‌شده باشد (مثل‌قتل‌ازروی خطاویاجراحتی که سهواًواردمی‌شود) دراین موارد باید دیه بپردازد.

درباب‌دیات فقه دراین‌باره بحث مفصّلی‌هست. اینجامی گویند دیه‌را خودش نمی‌دهد؛ عاقله می‌دهد. عاقله چه کسانی‌هستند؟ عاقله چند طبقه هستند که به‌ترتیب باید متعهّد این دیه بشوند. یکی ورثه ذکوری که‌ازناحیه پدربه‌انسان انتساب داشته باشند: برادرها، برادر زادگان، آنهم برادرزادگان ذکور نه برادرزادگان اُناث،عموها ؛ یعنی یك طبقه‌ای‌ازورّاث نه‌همهٔ ورّاث، یك‌طبقه‌ای ازورّاث انسان دریك‌مواقعی‌مثل‌یك‌دستگاه بیمه‌هستند. ودراین‌مواقع باید خساراتی را که انسان ـ نه ازروی عمد، بلکه ازروی خطا ـ وارد می کند بپردازند. اینجا این کسانی که یك روزی اگر این شخص بمیرد دارائیش‌را به‌ارث می‌برند باید این خسارت‌را ازناحیه اوبپردازند. این شبیه بیمه است ولی‌عین بیمه‌نیست؛ یعنی‌این کارباقرارداد نیست وبه‌اصطلاح‌بیمهٔ مالکی‌نیست؛ بیمهٔ‌شرعی‌است. شارع الزاماًاین‌بیمه‌را

بر ورثه تحمیل کـرده است وحقّ بیمه‌ای که آن ورثه می گیرند همان ارثی‌است که احتمالاً اگراین‌شخص قبل‌ازآنها بمیرد ازمالش ارث خواهند برد. پس دراین‌مورد بخصوص که آن شخص، خساراتی به افراد دیگر وارد می کند وباید در ازایش دیه ای به‌آنها بپردازد ـ به‌شرط اینکه وارد کردن‌خسارت ازروی‌خطا باشد نه عمد ـ دیه‌را خودش نمی‌پردازد، دیگران ازناحیه اومی‌پردازند.

این دیگران همانهائی‌هستند که گفته شد. آیا منحصر به آنها است؟ خیر؛ اگر شخصی‌همچو کسانی‌را نداشته باشد دراینجـا گفته می‌شود اگراین‌شخص«مُعتِقی» داشته باشد ـ یعنی فرضاً این شخص برده‌ای بوده‌واین برده مولائی‌داشته واین‌مولا اورا آزاد کرده است ـ آن مولای سابق باید دیهٔ این شخص‌را بپردازد.

دراینجا می گویند دیه برعهدهٔ مُعتِق است . حالا اگر کسی باشد که مُعتِقی نداشته‌باشد. اصلاً یك‌آدم حُرّی است؛ هیچوقت بنده وبرده نبوده واز این‌چندین طبقهٔ ورّاثهم‌هیچکس‌را ندارد آن وقت اصطلاحاً می گویند ببینیم آیا « ضامن جریره » داشته است یاخیر . «ضمان جریره» دیگر خیلی‌نزدیك به‌بیمه است. اصولاً می‌توان گفت «ضمان جریره» خود نوعی ازبیمه است. یك نوع بیمه‌وقرارداد است که اسلام‌هم آن‌را امضاء کرده.

«ضمان جریره» چیست ؟

وقتی دونفر بایکدیگر عقدی برقرار می کنند که اگر احیاناً

من ازروی‌اشتباه دیه‌ای بر کسی‌وارد کردم تو بپردازی. حالا یاتمامش یانصفش را. واگر توجنایتی‌را نه ازروی عمد بلکه ازروی خطا انجام داده‌ای وباید دیه بپردازی، آن خسارت تورا یانصف آن را هم من بپردازم. این دیگرخیلی نزدیك به‌بیمه مـی‌شود، اصلاً صددرصد بیمه است. به جهت اینکه این دیگر یك امرقرار دادی است؛ دو نفـر با یکدیگر قرارداد می‌بندند درصورتی که یکی‌ازآنهاخسارتی‌بر شخص ثالث وارد کـرد آن وقت خسارت‌را دیگری بپـردازد یا دیگـری درپرداخت این‌خسارت شریك بشود؛ هرجور که قـرار داد بکنند. می گویند اگرمُعتِق‌هم ندارد، اینجا دیه را «ضامن جریره» می‌دهد. حالا اگر کسی بود که نـه آن چنان ورثه‌ای داشت، نه معتق داشت ونه ضامن جریره، آیا ازناحیهٔ فـرد دیگری تأمین شده و بیمه شده هست؟ اگرهیچ‌یك ازاینها نباشد اینجا است که می گویند دیه‌را امام باید بپردازد. مثل اینکه می گوئیم دولت باید بپردازد. ممکن است شما بپرسید که آخر سرّ این قضیّه چیست؟: این قـراری که اسلام برافراد تحمیل کرده، درواقع درمقابل ارثی‌است که همهٔ‌اینهامی‌برند مگرنه اینست که اگرانسان بمیرد وارثش همین افراد هستند؟ یعنی آن طبقه‌ای که برادر، عمو وامثالهم هستند، البته با این استثناء که زن درپرداخت دیه شریك نیست. یعنی‌اگرانسان خواهر داشته باشد اوملزم نیست، برادر اگرداشته باشد باید دیه بپردازد ولی خـواهر اگرداشته باشد خیر.

یاعمو اگرداشته باشد درپرداختن دیه شریك است ولـی عمّه

اگرداشته باشد نه، دائی که از ناحیهٔ مادر منسوب است هیچ، از آنجا که اینها وارث هستند. به همان دلیلی که اگر یك روزی بمیرد، وارثش هست همچنین یك روزی هم اگر جنایتی بر کسی وارد کرد باید بپردازد. باز درباب ارث مگر این طور نیست که اگر شخصی مُـرد و ورثه‌ای نداشت مـی گویند اگـر معتق دارد وارثش معتق است، اینجا هـم می گوئیم اگر وارث نداشته باشد معتق دین را باید بپردازد. در آنجا اگر معتق نداشته باشد می گویند وارث، ضامن جریره است، اگر ضامن جریره هم نداشته باشد می گویند وارث امام است. مگر نمی گویند اگر کسی بمیرد و هیچ وارثی نداشته باشد امام وارث است؟ «امام وارثِ مَنْ لاوارِثَ له» است. در اینجا هم امام پرداخت کنندهٔ دیهٔ جنایت است از ناحیهٔ کسی که هیچ پرداخت کنندهٔ دیگری نداشته باشد. پس این بحثی که مادرباب دیهٔ برعاقله درفقه داریم خیلی نزدیك بـه بحث بیمه است و من ندیده‌ام علمائـی که درباب بیمه بحث کرده‌اند این مطلب را آورده باشند.

در اینجا ممکن است بپرسید چرا این دیه را خود شخص نپردازد؟

پاسخ این است که آنچه ما گفتیم در وقتی است که این ورثه توانائی پرداخت دیه را داشته باشند.

این یك چیزی است مثل همان مسئلهٔ بیمه؛ و این خسارتی است که ناگهان متوجّه انسان می‌شود. دقت کنید؛ درواقـع انگار که می‌خواهد بگوید این انسان یك عمر می‌آید زحمت می کشد و بعد وقتی که مرد یـك عدّهٔ دیـگر مالش را می‌برند. آخر آن کسانـی

که بعداً می‌آیند و مال او را مفت و مجّانی می‌برند باید یك تعهّدی هم درمقابل او داشته باشند.! این تعهّدی است که شارع مستقیماً برای ورّاث درمقابل ارثی که مجانی می‌برند قرارداده است.

البته این مسئله در زمان حیات فرد مطرح است و هنوز صحبت از ارث نیست. و در واقع اسلام ارثی را که انسان قهراً برای ورّاث باقی می‌گذارد ازقبل به‌منزلهٔ یك حقّ بیمه تلقّی کرده است. حقّ بیمه‌ای که آنها خود قرارداد نبسته‌اند، ولی اسلام اجباراً این چنین تلقّی کرده است نوعی بیمهٔ اجباری است. همین ارثی که این شخص احتمالاً بعدها برای این ورثه بجا خواهد گذاشت، درقبال خسارت‌هائی که متوجّه او می‌شود از نظر اسلام به‌عنوان «حقّ بیمه» تلقی شده است، اگرچه این توارث احتمالی باشد. این حرف خیلی‌هم منطقی است. معلوم می‌شود که ارث آن‌قدرها هم مفت به‌دست نیامده. ارثی که انسان به‌طبقهٔ آینده یا به ضامن جریره یا به معتق یا به امام می‌پردازد، همین طور مفت مفت‌هم نیست. یك تعهّدی‌هم آنها درمقابل یك سلسله از خساراتی که متوجّه انسان می‌شود دارند ولو اینکه خود این شخص‌هم توان مالی داشته باشد. مگر در باب بیمه شما چه می‌گوئید؟ درباب بیمه آیا می‌گوئید که بیمه گزار خودش امکاناتش خیلی وسیع است وحتماً خودش می‌پردازد یااینکه نه، دیگر من وقتی حقّ بیمه می‌دهم حتماً باید خسارت را شرکت بیمه بپردازد ـ این یك مسئله، مسئلهٔ بعد

مسئله‌ای‌است که‌عرض کردیم که‌این بیمه درمقابل مسئولیت است.این مسئولیّت‌را ما به‌طور اجمال مسئولیت حقوقی می‌نامیم. البتّه‌درباب بیمه‌هم‌می گویند که‌بیمه‌هیچ‌وقت‌شامل‌مسئولیت‌های جزائی نمی‌شود. کما اینکه بدون‌شك‌شامل‌مسئولیت‌ها عمدی یعنی تعهّدهای حقوقی عمدی‌هم‌نمی‌شود.چون این‌اصلاً معقول هم نیست که به کسی بگویند اگر مال کسی‌راعمداً تلف کنی مامی‌پردازیم. آن وقت‌می‌رودمال‌مردم راتلف می کندوازبین‌می‌بردومی‌گویدخوب شرکت‌بیمه بیایدبدهد.

انواع مسئولیّت

مادرفقه باب بسیاروسیعی‌داریم ، در ابواب مختلف‌هم البته این مسئله هست ویك نام خاصّ ندارد ولی گاهی وقتها نام این‌را همان ضمان می گذارندبه‌معنای «متعهّد بودن»، و«مسئول بودن» و «ضامن بودن». یکی‌از کسانی که مسئول مال مردم است «غاصب» است یعنی اگر کسی مال دیگری‌را عُدواناً تحت استیلای خودش قرار دهد مسئول این مال است. برای غاصب سه حکم است: اوّل اینکه غصب کردن‌واستیلای عدوانی بر مالِ غیر، حرام است ، دوّم واجب است که فوراًمال مردم‌را به صاحبش رد کند. این‌دورا « حکم تکلیفی » می گویند. یك‌حکم وضعی‌هم دارد. حکم وضعی‌آن این‌است: مادامی که مال دراستیلای غاصب است اگرمال تلف بشود، مسئول این مال، غاصب است ولو اینکه غاصب عمداً هم مال‌را تلف نکرده باشد. وقتی تقصیری‌هم نکرده یعنی منتهادرجهٔ رعایت حفظ‌آن مال‌را کرده ولی دروقتی که دردست او بوده تلف شده غاصب اینجاضامن است، مثلاً

اگر اتومبیلی را به‌زور از کسی غصب کند و در ضمن بخواهد که اتومبیل را نگه‌دارد، (چون این را برده که برای خودش نگهداری کند) کمال مراقبت را هم کرده ولی این اتومبیل را اتفاقاً دزد می‌برد، غاصب اینجا ضامن است. پس غاصب مطلقاً ضامن است ولو اینکه تقصیری هم در اتلاف مال نداشته باشد بلکه منتهای رعایت را هم کرده باشد. وحتّی «الْغاصِبُ یُؤخَذُ بِأَشَدِّ الأَحْوالِ» یعنی غاصب به سخت‌ترین احوال هم گرفته می‌شود یعنی اگر کسی مال دیگری را غصب کرد و در وقتی که می‌خواهد مال را بپردازد یك وضعی است که باید خسارت خیلی زیادی را متحمّل شود تا بتواند این مال را به صاحبش ردّ کند، باید این خسارت را هم متحمّل بشود. مثلاً این مال را یك طوری برداشته و برده که حالا اگر بخواهد پس بدهد باید خیلی زیاد خرج بکند تا بتواند این مال را به صاحبش برساند و چند برابرش را هم باید خرج کند. شارع می‌گوید باید خرج بکند چون خودِ غاصب مسئول است.

امّا آیا این مسئله اختصاص به غاصب دارد یا در غیر غاصب هم، چنین موردی هست؟ می‌گویند در «عقد فاسد» هم این طور است. یعنی اگر معامله‌ای کردیم که این معامله باطل بود، حالا به یك علّتی مثلاً شما اتومبیلی خرید و فروش کردید ولی اتومبیل شما مقبوض و معامله‌تان باطل بود البته به یك دلیلی از ادلّه‌ای که در باب معامله هست این اتومبیل اصلش باطل بود و اتومبیل شما که در دست آن مشتری است حکم غصب را دارد یعنی اگر اتومبیل تلف بشود ولو او مقصّر نباشد، ضامن اتومبیل است. کما اینکه پول او هم اگر در دست شما باشد

شماضامن این پول‌هستید وحتّی‌اگر این پول بدون تقصیرشما ازبین برود بازشما مسئول وضامن هستید.

درغیر «مقبوض به‌عقد فاسد» چطور؟ در اینجا یك‌وقت است که یَد، یدامین است. اگرانسان‌امین باشد، امین، ضامن نیست مثل اینکه شمامال‌را یك‌جائی به‌امانت سپردید ، ودیعه سپردید دریك جائی ، ویانه، مثل مستأجر ، مستأجرهم امین است یك کسی‌اگرخانه‌ای ویا ویااتومبیلی‌را کرایه می کند. (اجاره‌می کند)، این‌حکم امین‌رادارد. امین ضامن نیست مگراینکه مقصّر باشد یعنی‌اگربدون تقصیراواین مال تلف بشود اوضامن نیست. شمااتومبیلی‌را کرایه بکنید از کسی بدون اینکه شمادررعایت‌آن کوتاهی کرده باشید واتفاقاً دزد ببرد شماضامن نیستید ولی اگرشما درحفظ اتومبیل کوتاهی کرده باشید مثلاً اتومبیل‌را یك جائی گذاشتید که خوب شما نمی‌بایست این‌جا می‌گذاشتید بعد دزدآمده وبرد، شما اینجا ضامن هستید پس امین ضامن نیست‌اگرکه درحفظ‌آن مال تقصیرنکرده باشد وضامن‌هست اگرخودش تلف کرده باشد یا درحفظ آن مال تقصیر کرده باشد بنابراین مستأجرکه امین است هرخسارتی که برخانه وارد بیاید اگرمنشأآن کوتاهی‌او بوده ضامن است اگراو کوتاهی نکرده خوب یك خسارتی است که اوضامن نیست. مثلاً هواپیمائی ازآسمان افتاد وآن خانه‌را خراب کرد. اودیگرضامن نیست چون که به او مربوط نبوده. اینهانوعی‌مسؤلیّت است. می گویند که اساساًغیراز یَدِ امین هریَدِ دیگری حکم‌غاصب‌رادارد. درضمانت البته ممکن است‌حرام

نباشد ولی ضامن است مثلاً شما اگر مالی را از کسی بخرید به خیال شمامال، مال خود اوست بعد معلوم می‌شود این مال، مال دزدی است. الآن دست شما مانده ـ شماغاصب نیستید ـ شما که از او غصب نکرده‌اید. شما به این قصد هستید که پول دادید و این جنس را خریدید؛ ولی از یک طرف هم شما امین نیستید. شما الآن ضامن این مال هستید و اگر تلف بشود و لو بدون تقصیر هم تلف بشود باز شما ضامن هستید. منتها در اینگونه موارد شما اگرچه ضامن هستید و باید خسارت بپردازید ولی حق هم دارید به آن کسی که سبب شده شما این خسارت را بپردازید، یعنی آن دزدی که این را به شما داده مراجعه کنید و از او بگیرید. صاحب مال می‌تواند به آن دزد مراجعه بکند اگر پولش را از آن دزد گرفت دزد حق مراجعهٔ به شما ندارد ولی اگر صاحب مال به شما مراجعه کرد حق دارد که از شما بگیرد و شما هم باز حق دارید که بروید واز آن دزد بگیرید. به این دلیل که آقا من که ندزدیده بودم و تو دزدیده بودی پس تو منشأ خسارت شدی و تو باید به من بپردازی. پس یک نوع مسئولیتی که هست مسئولیت غاصب است یا کسی که در حکم غاصب است، و یا مسئولیتی که امین دارد.

یک نوع مسئولیت دیگر، که با مسألهٔ بیمه مربوط می‌شود مسألهٔ اتلاف است، اتلاف به هیچ‌وجه مستلزم این نیست که انسان مالی را غصب کرده باشد، و مستلزم این نیست که اصلاً آن مال در اختیار او و در تصرف او بوده باشد. ما در فقه قاعده‌ای داریم که فکر می‌کنم مضمون حدیث است و یک قاعدهٔ فقهی است قاعدهٔ: مَنْ أَتْلَفَ مَالَ الْغَيْرِ،

فَهُوَ ضَامِن . هر کسی به هر شکلی سبب اتلاف مال غیر بشود ضامن است. درباب غصب گفتیم اگرچه او اتلاف نکرده باشد و خود بخود تلف شود بازهم ضامن است. ولی این مسئله مسئلهٔ اتلاف است. هر کسی که موجب اتلاف مال غیر بشود ضامن است. ممکن است شما سؤال کنید آیا مقصود اتلاف عمدی است یا اتلاف غیر عمدی را هم شامل می شود نه این اعمّ است از اتلاف عمدی و غیر عمدی، اتلاف عمدی که خوب واضح است. من اگر عمداً مال شما را از بین ببرم مثلاً کاسهٔ چینی شما را عمداً زمین بزنم و بشکنم، اتومبیل شما را عمداً بزنم و خراب کنم، خوب شك ندارد که من ضامن هستم. ولی در اتلاف، لازم نیست عمدی باشد، سهوی هم باشد همینطور است. مثلاً من همینطور که دارم اینجا راه می روم پایم به کاسهٔ چینی شما بخورد و بشکند بازمن ضامن هستم. حتّی اگر من درخواب باشم و پایم به یك چیزی که مال غیر است بخورد، و آن مال از بین برود بازهم من ضامن هستم. پس در اتلاف مال، غیر از شرط ضمان تعهّدی در بین نیست. تنها شرطش اینست که آن اتلاف به سبب من شده باشد، یعنی من اینکار را کرده باشم.

اینجاست که راه مسئلهٔ بیمهٔ شخص ثالث باز می شود. چون در بیمهٔ شخص ثالث هم مسلّماً مقرّرات اینطور می گویند و بنابراین می آیند تعیین می کنند که تقصیر چه کسی بوده . نمی گویند تقصیر چه کسی بوده؟ اینکه «تقصیر با کیست؟» معنایش اینست که آیا این فرد به دوّمی صدمه زده یا آن یکی به این. درباب اتلاف درفقه حتّی اینکه این اتلاف به عمد بوده یا نه سهوی بوده شرط

نیست، همینقدر که این کار را انجام داده باشد کافی است. بنابراین اگر دو نفر دارند از یک مسیری عبور می کنند و یکی درخط سیر خودش دارد می‌رود و دیگری ازمسیر خودش خارج می‌شود یا سرعتش‌را بیش ازاندازه قرار می‌دهد، واین به‌طرف‌مقابل می‌زند وخسارتی بر او وارد می کند اگر تشخیص عُرف این باشد که اتلاف کننده اینست، یعنی‌ضرر زننده اینست؛ شرعاً‌مسئول است وتا وقتی شرعاً مسئول باشد، بیمه‌اش هم اشکال ندارد، بیمه‌ایست در زمینهٔ مسئولیّت‌های شرعی. یك شکل دیگر از مسئله مطرح است که باید دید در این موارد در بیمه امروز چه می کنند وآن این که می گویند بیمه شامل خساراتی که شخص عمداً وارد می کندنمیشود خوب این حرف درست؛ شامل خساراتی که خطئاً صورت می گیرد می‌شود. ما یك‌شقّ سومّی هم داریم آیا این شقّ سوّم ازنظرقوانین بیمه عمدی شمرده می‌شود که در نتیجه بیمه شامل آن نمی‌شود؟ یا خطئی است وبیمه آنرا شامل می‌شود. وآن مسئله اینست که هم از جنبهٔ حقوقی و هم از جنبهٔ قضائی مطرح کرده‌اند. یعنی این مسئله هم در باب غصب مطرح می‌شود و هم در باب قصاص و دیات. و آن این است که گاهی انسان منشأ یک تلف مالی و یا یك جنایت می‌شود به طور مستقیم ـ ولو خطا هم باشد بطور مستقیم ـ مثلاً شما سنك‌را برداشته پرتاب کرده ومثلاً می‌خواهد گربه‌ای که آنجا بوده فرار بدهد. اتفاقاً سنك به‌سر کسی می‌خورد و سر او را می‌شکند. اینجا خطئی است ولی بالاخره یك کاری است که مستقیم

آن کار را انجام داده. یك‌وقت است که انسان یك کاری را بـه طور مستقیم انجام‌نمی‌دهد. به‌طور غیرمستقیم انجام می‌دهد. مثلاً خانه‌اش را می‌سازد وسر تیر آهن را از دیوار خانه‌اش بیرون می‌آورد بعدیك آدمی که آمده‌از آنجا عبور کند ـ ازتوی خیابان بگذرد ـ سرش به آنجا خورده ومی‌شکند. این درصورتی است که دیه وارد بشود ـ یا نه فرض کنید باربری یك بار بلور درپشتش بوده وسرش پائین بوده‌و متوجه نبوده؛ آمده ازتوی خیابان عبور می کرده یك دفعه سر آن تیر آهن به‌آن بلورها خورده ومی‌شکند. اینجا چطور؟ اینجاست که یك مسئلهٔ خیلی دامنه‌داری را طرح کرده‌اند. گفته‌اند اتلاف مالی وجنایت در باب دیات بردو قسم است یا مباشرتاً است یا تسبیباً. این باب مباشرت وتسبیب یك بابی درفقه است. کُلّی مطلب از نظرفقهاء هیچ محلّ بحث نیست که فعل‌تسبیبی هم عیناً مثل فعل مباشری‌است امّا مثال‌های زیادی پیدا می‌شود که محلّ تردید پیدا می‌شود. آیا اینجاهارا باید فعل تسبیبی شمرد یافعل تشریبی ـ حالا این مواردرا توجّه بفرمائید واز جمله مواردی که درباب فعل تسبیبی هست کـه خیلی هم‌محلّ ابتلاء هست اینست که اگرانسانی انسان دیگرراسبب قراردهدآنجاچطور؟ یعنی‌یك کسی‌یك‌نفردیگرراامأمورمی کندبرای وارد کردن‌تلف‌وخسارتی‌برمال کسی، قضیهٔ‌المأمورمعذورازهمین‌قبیل است‌دیگر آیااینجاالمأمور معذوراست‌یانه؟ اینهم‌خودش مسئله‌ایست که‌بعداًعرض‌می کنم. حالاممکن‌هم‌هست که مااوّل‌این‌مسئله‌را ذکر بکنیم برای اینکه‌مسائلش کوچکتراست. درصورتی که اتلاف‌تسبیبی

به این شکلی باشد که عرض کردم. که؛ آن سببی که انسان به‌موجب آن سبب چیزی را تلف می کند، یك انسان دیگر باشد. اینهم دو جوراست. یك‌وقت هست که آن انسان‌دیگر مجبور است، و یك وقت هست که آن انسان دیگر مجبور نیست. مقصود از مجبور بودن که به‌آن‌در اصطلاح اِکراه‌می گویند‌اینست که‌مثلاً یك آدمی تهدیدشده است ازناحیهٔ شخص دیگری، شخص دیگر به‌او گفته تو باید بروی‌و این ضرر مالی‌را باید به‌آن شخص وارد کنی واگر این‌ضرر را به‌او نزنی‌من این ضرر را برخود تو وارد می کنم واگر این کار رانکنی چنین وچنانت می کنم یا می کشمت یا زندان می‌اندازمت یانه فلان مقدار ازتو پول می گیرم؛ این‌را اِکراه واجبار می گویند. ولی یك وقت هست که نه؛ صحبت از اِکراه واجبار نیست صحبت اختیاراست مثل یك کسی که به اختیار خودش آمده و نوکر یك کسی شده یا نوکر یك دستگاه شده هیچ اجباری هم ندارد. او فقط نوکر است دیگر. از امروز هم اگر بخواهد نوکر نباشد خوب نوکر نیست. اگر انسان مجبور نباشد بدون شك او مباشر ضامن‌است بنابراین المأمور معذور در اینجور موارد هیچوقت صدق نمی کند. این ضامن است.

باید دید که آن کسی که فرمان داده چطور؟ آیا اوهم ضامن است یا اوضامن نیست. هردوی آنها ضامن هستند؟ یافقط آن کسیکه متصدی شده ضامن است. متصدی که بطور قطع دراینجا ضامن است، وبعیدهم نیست که آن آمرهم ضامن باشد. ولی معنای ضامن بودن

اینجا این است که صاحب مال حق دارد تاوان مـال خودش را هم از کسی که مباشرتاً متصدّی است بگیرد وهم از کسی که فرمان داده بگیرد. ازهردو حق دارد بگیرد. ولـی اگر یـکی مجبور باشد ـ اختیاری نباشد ـ آن واسطـه مجبور بـاشد نـه مختار، اینجا بـاز می گویند که: یك‌وقت‌درمورد دماء‌است ـ درمورد خون است ـ یك وقت درمورد مال. درمورد خون هیچ اجباری برای انسان عذر نیست یعنی اگر کسی را مجبور بکنند به کشتن یك نفری ـ معنی مجبور کردن تهدیداست دیگرـ یقین هم داشته باشد که اگر این‌فرمان‌را اجراء نکندبعد یك‌خسارتی خیلی‌شدید برای خودش که‌حدّا کثرش قتل است دیگر . بالاتر از قتل نیست، خودش را می کشند. آیا این مجوّز می‌شود برای شخص مُکرَه که اقدام بکند برای قتل یـك بی گناه، به‌حکم اِکراه واجبار شدیدی که‌پشت‌سرش‌هست‌وحداکثر این شدّت هم‌هست که حداکثر آن‌شدّت کشتن اواست ، می گویند نه «لا اِکراه فی الدّماء» درمورد دماء اِکراه نیست . خوب ؛ اگـر اینجور بود پس بنا بر این بایدلشکر یزید ومعاویه‌هم‌یك‌عدّه‌شان‌معذور باشند!واقعاً هم‌همینجور بوده ، تهدیدشان می کردند، می گفتند اگر نکنید خانه‌تان را خراب می کنیم، و اگر نکنید حقوقتان را قطع می کنیم و اگر نکنید می کشیمتان وازاین حرفها،ولی‌نه، «لا اِکراه فی‌الدّماء» درمورد دماء اِکراه نیست. درموردا‌موال‌چطور؟ حالامن اگر تهدید بشوم به‌اینکه فلان ضرر مالی‌را باید به یك شخصی بزنی اینجا چطور؟ اینجا البته تفصیل دارد. یکوقت هست که انسان به یك

أشدّ ازآن تهدیدمی‌شود. می گوید این کاررا باید بکنی. اگرنکنی تورا می کشم. هیچ مانعی ندارد که این کار را بکند و او هم ضامن نیست وآن فرمان‌دهنده‌ضامن است یعنی آن خسارت رافرمان‌دهنده باید بدهد نه آن‌فرمانبردار، ولی یك‌وقت‌هست که نه، آن خسارت به‌آن شدّت نیست آنوقت باید دید برابر با اوست یا کمتر ازاواست.غالباً می گویند اگر همین‌قدر که پای اکراه آمد ـ همین مقدار که اکراه صدق بکند ـ درامر مالی انسان معذور است مُکرَه معذور است و مکرِه ـ اکراه کننده ـ ضامن و مسئول. البته در امر مالی نه درامر غیر مالی. خوب این درمورد فعل تسبیبی که واسطه، شخصی باشد که مُکرَه ومجبور باشد یك مسئله دیگر هم در اینجا محلّ ابتلاست. اگر کسی مثلاً برای أخذ مال خودش ـ مخصوصاً اگر حقّ‌هم باشد ـ برای اخذ مال خودش به ظالمی شکایت کند و آن ظالم یك خسارتی براین شخص وارد بکند یعنی غیر ازآن‌میزان مالی که ازاو پس می گیرد وبه‌صاحب اصلیش می‌دهد یك خسارتی‌هم ازاو بگیرد. نظیر همانهائی که یك کسی یك‌سندی دارد. سندش را به‌اجراءمی گذاردو بعدمی آیندو یك‌حقّ اجراء ـ عُشریّه‌داد گستری ـ ازاین شخص می گیرند. آیا آن مدیون می‌تواند شرعاً بگوید من که دیگر بیش ازصدتومان به‌شما مقروض نبودم شما رفتی شکایت کردی وصد وده تومان ازمن گرفته‌اند. این ده تومان را تو خودت باید بپردازی. تو برای این کار سبب شدی. یا نه؟ می گویند نه این مسئول این کارنیست البتّه‌آن ظالم‌اگر بناحق گرفته باشد ـ وبناحق

بگیرد ـ اوخودش باید بپردازد. آنکه شکایت کرده نباید بپردازد. البتّه موارد این‌هم خیلی فرق می کند ولی درتمام موارد این حکم یکسان است. مثلاً : فرق است بین اینکه مادستگاهی که این‌پول‌را می گیرد آنرا شرعی‌بدانیم‌یا ندانیم. خود دستگاه «فی حدّ ذاته» اگر فرضاً شرعی‌باشد، آیا این پول‌را بطورغیرمشروع‌مأمور گرفته یابطور قانونی گرفته باشد، مثلاً آن مأمور آمده‌باشدازخودش‌اخّاذی کرده باشد. شکایت کننده اجبار به شکایت‌داشته‌است ـ یعنی‌راهش‌منحصر بوده مثل‌خیلی‌وقتها که‌خوب دیگرراه منحصر است ـ مثلاً آدم‌سندی دارد وپولی از کسی‌طلبکار است، تابه اجراء هم نگذارد آن طرف نمی‌دهد، یااینکه‌اجبارهم‌نداشته‌باشدچون‌بهرحال درتمام‌این‌موارداین شخص ضامن نیست‌بنابراین تفصیلش‌هم دیگرتفاوت‌نمی کند. بهرحال اینست که‌می گویندا گر کسی‌به‌ظالمی‌شکایت‌بکندوآن‌ظالم‌ازاومالی را بغیرحق بگیرد آن شکایت کننده ضامن این‌مال نیست‌فقط آن ظالم اگربه‌ظلم گرفته باشد این‌ظالم ضامن است. این درآن جاهائی است که‌انسان ضرری‌رابرغیرتسبیب بکند وآن واسطه خودش‌انسانی است که مواردش‌را عرض کردم. ولی‌آنجائی که موارد انسان نباشد دراینجایك مسائلی داریم می گویند که اگر کسی چاهی‌را درمعبر بکند وبعدانسان یاحیوان یا اتومبیلی ـ فرق نمی کند ـ درآن بیفتد وخسارتی وارد بشود ضامن است. برای اینکه به‌طور عادی معبر که نباید مثلاً گودالی درآن وجود داشته باشد. مردم همینطور بخیال خودشان دارند می‌روند وخیال‌می کنند که خیابان وجاده صاف است

بعد یکدفعه مواجه می‌شوند که دریکجائی درتوی کوچه و خیابان کسی آمده گودالی کنده وماشین‌می‌افتد ومی‌شکند آن کسی که این کاررا کرده ضامن‌است. اگر کسی درمعبر یك‌شیء لغزنده‌ای بیندازد مانند پوست خربزه، بعد یك کسی بیاید از آنجا بگذرد بعد بیفتد ودیه‌ای براو وارد شود یانه خسارت مالی براو وارد بشودویایك چیز شکستنی دردستش بوده آنهم بیفتد وبشکند آن کسی که آن پوست خربزه‌را انداخته ضامن‌است چون او سبب این کارشده یااگر کسی حتّی یك‌چیزی‌را بطورغیر عادی درمعبر قراردهد ویك کسی که برحیوانی سواراست بیاید آن حیوان بادیدن آن چیز که یك امر غیر عادی است رم بکند ودراثر رم کردن خسارتی بر آن شخص یا همان حیوان وارد شود بازهمان شخص ضامن‌است. کسی‌اگرناودانی درراهی باز کند واین‌ناودان به دیگران ضرربزند همین‌طور که من الآن به تیرآهن‌مثال‌زدم که ازساختمان بیرون بیاید، به‌همین‌ترتیب ناودان را بیرون کرده وبعد کسی بیاید ازآنجابگذرد وجنایتی براو وارد شود یاحتّی ناودان‌را به جوری باز کرده که آب درراه مردم می‌ریزد مثلاً یکدفعه‌لباسهای‌مردم‌را کثیف‌می کند ونه‌تنها کثیفی که فقط کثیف کرده باشد بلکه ضررمی‌زند مثلاً یك لباسهائی‌هست مثل همین‌عباهای خاکی‌خودمان که‌اگر یك‌دفعه‌آب به‌آن برسد دیگر به‌درد نمی‌خورد. حیوان کسی‌درجائی بسته شده است؛ مثلاً یك کسی اسب خودش‌رابه‌یك تیریادرخت بسته‌است دیگری برود وآن اسب‌را باز کند وآن اسب فرار کند وگم شود، ضامن آن است. مرغ کسی

درقفس است؛ درب قفس‌را باز کند و آن مرغ بیرون برود ضامن آن هست.

اگر گلّه‌ای‌را چوپانی رعایت می کند، یك کسی بیاید آن چوپان‌را بردارد به‌زور از آنجا ببرد و گله بی‌چوپان بماند بعد به‌این گله خسارتی‌وارد شود، می گویند این دوجوراست. یك‌وقت خسارت اتّفاقی وارد می‌شود که احیاناً اگر چوپان هم می‌بود آن خسارت وارد می‌شد، نه، آن حکم مغصوب‌را ندارد که ضامن باشد. ولی یك وقت‌هست که آن گلّه دریك‌جائی‌هست که درمظانّ گرگ ودرنده واینها است؛ چوپان باید باشد که گله‌را حفظ کند و بعداً هم این گلّه‌ای که خطر به‌آن‌واردمی‌شود واقعاً منشأ خطر، نبودنِ چوپان باشد دراین‌صورت شخصی که این کاررا کرده ضامن است. مثالهای زیادی داریم که بعضیهایش‌را الآن عرض‌می کنیم. کسی‌اگردرِخانهٔ دیگری‌را بازبگذارد که بعد دزدبیایدآنجا وچیزی ببرد، آیا ضامن است یا ضامن نیست؟ اینجارا می گویند ضامن نیست ببینید اینها فقط قاعده است، اجتهاد است ما فقط یك قاعدهٔ «مَنْ أَتْلَفَ مَالَ الْغَيْرِ» داریم که فقیه‌این‌قاعده‌را گرفته ودرموارد، این‌قاعده‌راتطبیق می کند وهمهٔ حرف‌فقیه‌هم اینست که درکجااتلاف به‌این نسبت‌داده نمی‌شود. یك مواردی هست که خوب واقعاً به این نسبت داده می‌شود یعنی او برای این کار سبب شده. ولی یك مواردی هست که دخالت‌این‌شخص درآن کارخیلی‌ضعیف تلقّی‌می‌شود یعنی عرف اورا منشأ برای این کار تلقّی نمی کند توجه کردید؟ عرف‌این

رامنشأ برای این کار تلقّی نمی کند وبه‌علاوه مسئله به‌این شکل مطرح است که درآنجائی که واسطهٔ فعل یک انسان است باجائی که‌واسطه ومباشر فعل‌چیز دیگری غیرانسان باشد فرق‌می کند مثل‌همین‌مثال دزدی که الآن عرض شد. ممکن است الآن این سؤال برای‌شماپیش بیاید که چه فرق است بین اینکه انسان درب قفس‌را باز کند وآن کبوترفرار کند یاآن قناری فرار بکند وبین اینکه درب خانه‌راباز بگذارد که دزد بیاید درخانه قالیچه‌راببرد. چطور درآنجامی گویند شماحتماًضامن هستید ولی‌اینجامی گویند ضامن نیستید. در اینجاپای انسان درکاراست که‌آن انسان بهرحال ضامن است که‌آن خود دزد است. اینجامسئله،مسئلهٔ اقوائیّت سبب از مباشر یامباشراز‌سبب‌است. ـ درست توجّه بفرمائید ـ آنجائی که انسان فاعل بالتّسبیب است ولی فاعل بالمباشر هم یک انسان است ؛ اینجا می گویند که گاهی این دو انسان به اندازهٔ یکدیگر دخالت دارند. آن انسان مسبّب و انسان سبب به یک اندازه دخالت دارند. گاهی وقتهاسبب یعنی‌آن مباشردخالتش قوی‌تراست. گاهی‌مسبّب دخالتش قوی‌تراست. اگردریک‌جا دوانسان دخالت داشته باشندودخالت یکی قوی‌ترتشخیص‌داده شود ازدخالت دیگری، آن دیگری ضامن نیست. درمورد مُکرِه و مُکرَه، سبب، أقوای ازمباشراست‌یعنی آنکه فرمان می‌دهد ومجبورمی کند که حتماً تو باید چنین کاری کنی واگر نکنی فلان خطررا متوجّه تو می کنم، اینجا آن انسان مسبّب دخالتش اَقوی است‌ازآن انسانِ سببِ مجبور، و لهذا ما درآنجا می گوئیم

مکرِه ضامن است نه مُکرَه. امّادراینجا یك انسان درب خانه‌را باز می گذارد، بعدیك انسان دیگری که دارای اراده واختیاراست می آید قالیچه‌را می‌دزدد. دراینجاضامن این انسانِ دیگر است یعنی اینجا مباشر أقوای ازسبب‌است، پس‌بنابراین یك وقت است یك کسی درب خانهٔ دیگری‌را بازمی گذارد که همین طور که گفتیم دزد می آید قالیچه‌رامی‌برد، اینجامی‌شود گفت ضامن نیست چون دزد اینجاضامن است ولی اگرانسان دربِ خانهٔ کسی‌را بازبگذارد که درنتیجه مثلاً یك حیوانی داخل این‌خانه بشود ویك خسارتی وارد کند اینجاراباید گفت ضامن است. پس‌علّت عدم ضمانش آنجاضمانت یك انسانِ دیگر است ـ أقوائیّت مباشراست نه‌اینکه‌این‌سببیّت ندارد ـ نه، مباشرت آن اقوااست‌ازسببیّت این، ودرجائی که پای انسانِ دیگرنباشد مثل همین‌مثالی که عرض کردم، خود شخص قاصراست یامثلاً فرض کنید یك کسی کلید اتومبیل‌را مـی گیرد بعد می‌رود درب‌را باز کند یك چیزی می‌خواهد بردارد وقتی که برمی گردد دیگر درب اتومبیل‌را قفل نمی کند بعـد یك ضرری وارد می‌شود. اگر دزد بیاید باز دزد مسئول‌است‌واگرنه‌ازیك‌راه‌دیگری ضرری واردشوداین‌شخص‌خودش ضامن خواهد بود. اگر کسی دیـواری‌را کج بنا کند. یانه ازاوّل راست بنا کرده‌ولی‌این‌دیواربعد خراب شده‌ـیعنی کهنه شده، فرسوده شده ـ متمایل شده بعد دراثرریختن این دیوارجنایتی برانسانی‌وارد بشود یامالی‌ازانسانی‌تلف بشود آیاصاحب‌آن دیواروآن خانه ضامن است یاضامن نیست.ضامن‌است‌درموردِاوّل.این‌یك‌مسئلهٔ‌محلّ‌ابتلائی‌هم

هست ببینید این مسأله از یك جای دیگری خیلی محلّ ابتلاء مـی شود خانه‌هائی که افراد به‌اجاره می‌دهند، اگر این خانه‌ها کهنه وفرسوده باشد یعنی مظانِّ خرابی باشد، احتمال سقوط داشته باشد و بعد سقوط بکند بر آن مستأجر- یا احیاناً شخص دیگری اگر آنجا بوده - خلاصه مالی اگر از بین برود و یا جانی از بین برود. این ضامن است. هـم شرعاً بر او واجب بوده است اینکار و هم علاوه بر این مسئلهٔ شرعی ضمانِ ضمّه‌ای هم دارد باید بپردازد وخیلی از این جور چیزها اتّفاق می‌افتد که یك خانه‌های کهنهٔ فرسودهٔ به‌اصطلاح کلنگی را اجاره می‌دهند مثلاً احتیاج به کاه گل دارد، کاه گل نمی کنند بعد باران می آید بعد آبچك می کند وبعد خراب می‌شود وخسارت‌ها وارد می آید، در اینجور جاها آن مالك ضامن است. خوب اگر کسی بیاید به‌دیوار کسی تکیه بدهد مثلاً مثل باربری که بیاید به‌دیواری تکیه بدهد. ودیوار خراب شود حالا نگوئید دیواری که با یك تکیه دادن خراب بشود، خوب این دیوار کهنه بوده است. اینجا باز می گویند که مسأله همین است. اگر واقعاً وضعِ آن دیـوار یك وضعی بوده که خوب دنبال بهانه‌ای بوده که خراب بشود آن صاحب دیوار ضامن است امّا اگر نه وضع آن دیوار اینجور نبوده ولی این تکیه‌اش یك تکیه‌ای بوده که اصلاً خراب کننده بوده، آن کسی که این کار را کرده او ضامن است. آنوقت اینجا مثال‌هایی وموارد‌ی می آید مثل آنجائی که انسان حیوانی دارد حیوانش را رها می کند واین حیوان می‌رود درجائی دیگر خرابی می کند آیا این ضامن است یا ضامن نیست. دیگر مثالهای متعددی می آورند. ضابطه در همهٔ اینها عرض کردیم

این است که عرفاً صدق بکند که این شخص منشأ اتلاف شده، این قاعده و ضابطهٔ کلّی است و در جائی که یک انسان دیگر دخالت دارد باز ضابطه این است که آن انسان مسبّب و انسان سبب کدام یک از اینها دخالتشان اقوی تشخیص داده می‌شود و کدام یک ضعیفتر.

پرسش و پاسخ

س : گاهی می‌شود که می‌دانیم شخصی گناهی نکرده . فرض کنید ازطرف کسی تهدید می‌شود که اگر این‌فرد را اعدام نکنی خودت را اعدام می کنیم یا حتّی تهدید هم نمی‌شود، در اینجا چطور خواهد بود؟

استاد به‌هرصورت که باشد اوچنین حقّی ندارد. گفتیم دردماء حتّی تهدید هم اثر ندارد وحتّی اگر بگویند: خودت را می کشیم، نباید قبول کند.

س : دراین مورد سؤال‌را چگونه‌مطرح‌می کنیم؟ فرض کنید که فردی‌مأمور تشکیلات قضائی است‌یعنی درتشکیلات اجرائی‌نقش دارد وفردی‌را که جنایت کرده وقانوناً محکوم به اعدام است. اعدام کند آیا این مأموراعدام، وظیفه دارد که راجع به‌صحّت این حکم (که آیا محکوم واقعاً گناهکار بوده یا نه) تحقیق کند؟

استاد: در اینگونه موارد از نظر فقهی غیر از مجتهد عادلِ جامع‌الشّرایط کس دیگری حق ندارد چنین حکمی بدهد.

س : اگر حکم دهنده قاضی باشد چطور؟

استاد : اگر این مأمور اجرای حکم، «حکم دهنده» را حاکم شرعی بداند آنوقت می‌تواند بنا را بر صحّت بگذارد ولی اگر اورا حاکم شرعی نمی‌داند اینجا دیگر جای «اصالة الصّحة» نیست. اینجا اگر کسی بگوید: انشاء الله صحیح است! نخیر، اینجا جای این حرفها نیست.

س : در مقدار ضمانت می‌شود بعداً بحث کرد که در خسارت وارد، فرد چقدر ضامن است. غیرعمد بوده، خطئی بوده یا به‌هر شکل از اشکالی که گفته شد. امّا در مورد عاریه دادن چطور می‌شود؟ شما اتوموبیلتان را به‌شخصی امانت می‌دهید و کرایه‌ای هم نمی گیرد.

استاد : بله این مسألهٔ عاریه‌را عرض خواهم کرد.

س : مطلبی را که می‌خواستیم مورد بحث قرار بگیرد درمورد همین کارهای طبّی است. مثلاً یك عمل جرّاحی است که قصد جرّاح صحیح است. ولی منجر به‌قطع پا یا عفونت می‌شود، مسأله در اینجا به‌چه صورت است؟

استاد : مقدار خسارت دراموال، مقدار طبیعی است یعنی قیمت آن شیء را باید بپردازد و اگر مِثْلی است مِثْلش را باید بپردازد. یعنی اگر انسان‌مال کسی‌را تلف کرد، این مال به‌طور کلّی بردوقسم می‌تواند باشد. بعضی ازاموال مِثْلی هستند یعنی اشیاء مشابه دارند. مثل اینکه مثلاً کسی نوع خاصّی از گندم یا برنج را تلف کرده است، خوب باید ازهمان نوع‌خاص را بپردازد. یا اشیاء ماشینی را

می گویند درحکم اشیاء مِثْلی هستند. مثلاً اگر یك استکان از نوع خاصّی را که مال فلان کارخانه است تلف کردید، همـان استکانِ نظیر آن‌رامی‌دهید. امّا اگر شیء ازنوعی باشد که امثال آن‌خیلی باآن شبیه‌نباشند، اینجاست که به‌تشخیص عرف هرچقدر قیمت‌داشته باشد باید تمام آن‌را بپردازد. بنابراین درضمانت‌های مالی وحقوقی هیچ اشکالی ندارد، فقط درضمانت‌های جزائی است که آنجادراسلام برای‌هرشیء دیه‌معیّن‌شده است. یعنی‌اگرخسارت‌به‌چشمش‌یا بدنش وارد کردید چقدر دیه بدهید ودر این مورد میزان معیّن وجوددارد. امّا در اموال دیگر میزان همان‌چیزی است که عرف تشخیص‌بدهد. عاریه درحکم امانت است وحکمش همان حکم اجاره است یعنی یـد «مُستعیر» همان «ید امانی» است. یعنی اگر او در اتلاف این مـال تقصیر داشته باشد و به‌طریق اولی اگر شخصاً آن‌را تلف کرده باشد یا جنّی سهواً، بازهم ضامن است. امّا اگر، نه خودش تلف کند ونه در حفظ کوتاهی کرده باشد، بلکه قهراً دردست او تلف شود، ضامن نیست. این‌همان فرقی‌است که به اصطلاح «ید امین» با «یدغیرامین» دارد. امّا آنچه راجع به‌ضمانت طبیب سؤال شد. دراین مورد چون الآن مطالعهٔ دقیق نکرده‌ام، تنها کلیّاتی را می گویـم. طبیب اگـر متخصّص کار خودش نباشد بهرحال ضامن است. یعنی هر کس اگر بین خود وبین‌الله درکاری که متصدّی آن است متخصّص نیست و می‌داند که خبرهٔ این کار نیست ضامن است واگرهم خبره باشد باز درآن مواردی که صددرصد مطمئن نیست ــ مثل جرّاحی‌هائی کـه

احتمال تلف شدن وامثال آن دارد ـ می گویند که باید «برائت‌ذمّه حاصل کند یعنی قبلاً ازخود مریض یا اولیای مریض اجازه‌بگیرد و خلاصه بدون اجازه نباشد، تفصیل این مسأله‌را بعداً بحث می کنیم.

س: معروف است که می گویند: تاوان نصف‌بهای مال است.

استاد : خیر، تاوان این مقدار نیست.

س: شما فرمودید امین ضامن نیست مگر اهمال کرده باشد، بعد فرمودید اگرماشینی از کسی گرفتیم و درآن را باز گذاشتیم و دزد آن را برد، چون دزد خودش عقل و شعور دارد پس‌ما مقصّر نیستیم. این مسأله چگونه است؟ در حالی که به‌هرحال ما اشتباه کرده‌ایم.

استاد: گفتیم که در این مثال شما مقصّر هستید ولی چون مقصّرتر ازشما وجود دارد، اوضامن می‌شود وبه‌عهدهٔ شما نیست.

س: امین ضامن نیست مگرآنکه اهمال کرده باشد. اینجا هم ما اهمال کرده‌ایم و باید مقصر باشیم.

استاد: گفتیم‌دریك مواردی که انسان به‌واسطهٔ اهمالش یاحتّی سببیّت‌اش دراتلاف مال تأثیر دارد بله، فی‌حدّ ذاته ضامن است. ولی وقتی انسانی دراینجا دخالت می کند، چون دخالت او ازدخالت این فرد شدیدتر است، ضمانت این‌هم تقریباً می‌افتد به گردن او. درست است که اهمال ازشما بوده ولی اهمال‌شما که سبب نشده آن‌مال‌قهراً تلف شود؛ اهمال شما سبب شده که یك انسانی که دارای اراده و اختیار است بیاید اینکار را بکند.

س : درمورد ورّاث که فرمودید ، اگر فرضاً کسی عمویش بخواهد ارث ببرد ، حالا عمو مانند سایر افراد است، مسأله چگونه خواهد بود ؟

استاد : درست است ولی باید با این وجود در اینجا یك طبقه است واو هم ازهمین طبقهٔ بعد است. اینجا مسئلهٔ احتمال است . یعنی شاید کسی که صلاحیّت برای این ارث دارد این تعهّد را به ذمّهٔ او گذاشته است.

س: فرض کنید الآن این تعهّد دردرجهٔ اوّل به‌عهدهٔ عموی این شخص و بعد به‌عهدهٔ پسر عمویش است.

استاد : بله، خوب مسئله به‌همین‌صورت است.

س : درمورد بعضی از تصرّفات. مثلاً جنسی از خارج می‌آید و گمرك جلوی آن‌را می‌گیرد و ضبطش می کند. این مالِ صاحبش است، ولی مأمور گمرك به استناد مقرراتی که شاید این‌قبول نداشته باشد آن‌را ضبط می کند.

استاد : مقرّرات فرق می کنند. اینجا درحقیقت همان مسئلهٔ دولت است. اگر ما برای دولت حقّ قائل شویم در حقیقت برای او مقرّراتی‌را قبول کرده‌ایم. دراین‌صورت مانعی ندارد. ولی حقّ هم دارد. گمرك به نظر من اشکالی‌ندارد. چراکه اگر ایراد نداشته باشد، نمی‌گیرند.

س : درمورد بیمهٔ مسؤلیّت درابتدای بحث فرمودید که اینها ارث می‌برند و همین‌ها به‌ترتیب ضامن‌هستند. درقاعدهٔ « مَنْ اَتْلَفْ »

هم فرمودید خود شخص ضامن است. اینها باهم تناقض پیدا می کنند چرا که فرضاً کسی ضرری به دیگری می‌زند و دیه ای برای او واجب می‌شود که ورّاثش بایدآن‌راپپردازند ودیگری خودش‌ضامن می‌شود!

استاد: قاعدهٔ «مَنْ اَتْلَفْ» درضمانت مالی‌است در حالی که آن در ضمانت جزائی وجنائی است. این قاعده یعنی تلف کردن مال کسی، ولی آن مسأله در دیه هائی است که برجان کسی واردْ می‌آید.

س: در مورد مُکرَه که فرمودید در مسألهٔ دِماء خودش مسؤل است و در مسألهٔ ضرر مالی اکراه کنند ضامن است. حالا اگر کسی‌را مجبور کرده‌اند که برود یکی‌را بزند، او هم رفته زده وضرر بدنی زده مثلاً دستش یا سرش‌را شکسته. اینجا چه باید کرد؟

استاد: اگر کسی که مجبورشده، به‌اشدّ از آن کار اجبارشده، باز هم آن اجبار کننده (مُکرِه) ضامن است نه اکراه شونده (مُکرَه).

س: درمورد مثالی که زدید: فرضاً فردی درخانه‌ای‌را باز بگذارد...، اگرخود این آدم باآن دزد شریك باشد چطور؟

استاد: خوب مسلّماً خود اوهم دزد به حساب می‌آید وهردو مشترکاً ضامن خواهند بود.

یادداشتهای اقتصادی

[مطالب این‌فصل تحت‌عنوان «یادداشتهای اقتصادی»]
[از شماره ۲۴ تا ۶۵ یادداشتی از استاد به‌همین نام]
[می‌باشد این مطالب در برخی قسمتها صرفاً جنبهٔ]
[فهرست وراهنمای تحقیق دارد و شماره‌های ۱ تا ۲۴]
[آن چون یا نقل‌قول از کتابهای دیگر و یا بسیار]
[مختصر وغیرمفهوم بوده ویا اینکه توسط استاد خط]
[خورده‌بود در مجموع نقل آن مفید به‌نظر نرسید.]

۲۴ ـ اموال عمومی دراسلام (۹)

۲۵ ـ زمین ومشتقات آن (طبیعت) آیامی‌تواندمالك خصوصی داشته باشد.

۲۶ ـ قوانین مالی در فقه اسلام (۱۲)

۲۷ ـ احادیث خُبْز (۱۴)

۲۸ ـ بازنشستگی، حدیث نصرانی کور

۲۹ ـ درآمد رسمی ودرآمد حقیقی

۳۰ ـ اگر تولید کم‌شد باازدیاد حجم‌پول نمی‌توان جلوتقلیل‌درآمد را گرفت (۱۸)

۳۱ـ چه فرقی است بین اجاره عین و اجارهٔ پول که اسلام اولی را تجویز ودومی را منع می کند؟
۳۲ـ ادوار تاریخی اقتصاد بشروماتریالیسم تاریخی (۲۱).
۳۳ـ چه چیزهائی را باید کار تولیدی بشماریم وچه چیزهائی را ثروت مشروع؟ مکاسب محرمه در فقه اسلامی واعیان‌مسلوب‌ـ المالیّه درفقه اسلامی (۳۲) رجوع به‌شمارهٔ ۴۱.
۳۴ـ اخلاق و اقتصاد، اقتصادی که فقط تمایلات ـ ولو عادیات سوء وهوسها ـ را سرچشمهٔ درآمد می‌داند. واقتصادی که مصالح بشررا سرچشمهٔ در آمد میداند. تعریف‌ثروت از نظر دو طبقه (۲۳).
۳۵ـ به‌عقیدهٔ مارکسیست‌ها یگانه راه جلوگیری از استثمارسلب مالکیت‌ازابزار تولیداست، به‌عقیدهٔمااینکار اولاً خودنوعی‌ظلم است وثانیاً یگانه‌راه نیست. (۲۴)
ازنظرمارکس مالکیّت وسائل تولید خودآلت جرم است.
۳۶ـ امّاوسائل تولیدچیست؟ اختصاص‌دارد به‌سرمایه یعنی‌کارخانه، یاشامل طبیعت نیزهست؟ (۲۵)
۳۷ـ آیا اجاره دادن ابزارتولید نظیرکارفرمائی است؟ (۲۷)
۳۸ـ فرق میان استثمار وسود بازیافته؟ فرق کار فنّی وغیر فنّی (۳۳ و ۲۸)
۳۹ـ مسألهٔ‌نظارت بر کارفردونرخهای‌طبیعی ومصنوعی‌وجلوگیری ازحیله گریهای اقتصادی‌واضطرارهای عمدی برای کارگران

مهم‌ترین مسئلهٔ اقتصادی است.

۴۰ـ رقابت آزاد (۳۵)

۴۱ـ مسئلهٔ ارزش، به عقیدهٔ مارکس، ارزش تابع مقدار تراکم کار است و این نظر درست نیست (۳۶) و این بحث را دنبال بحث از ماهیّت مال و ثروت باید عنوان کرد، مسئلهٔ ارزش اضافی نیز همین‌جا بحث و عنوان می‌شود. درشمارهٔ (۳۳) عنوان ثروت ذکر شد.

۴۲ـ فقه اسلامی درمورد عامل اضطرار کوتاه است (۳۸).

۴۳ـ حقوق طبیعی وغیرطبیعی، حقوق مسئولیّت نسلها بریکدیگر، حقّ اجتماع وحقّ فرد، مجوّز سربازی، (رجوع شود به یادداشت‌های اسلام واقتصاد شمارهٔ ۶و۷)

۴۴ـ امّا سلب مالکیّت ابزار تولید مخصوص تحوّلات اخیر عصرما است؟ یعنی به‌قول سوسیالیست‌ها سوسیالیزم مولود کاپیتالیزم است؟ یاخصوص سلب مالکیّت ابزار تولید مولود توسعه ابزار تولید است نه سایرشئون سوسیالیزم؟ ویا هیچکدام مولود این نیست وازقبل نیزمی‌توانست سوسیالیزم باشد؟ یااساساً هیچوقت الزامی برسلب مالکیّت خصوصی ازابزارتولید نیست؟ (شمارهٔ ۱۲ یادداشت‌های اسلام واقتصاد).

۴۵ـ اقتصادبه‌معنی‌مسلکی که‌بایداتخاذ کرد اصول ومبانی‌اوّلیّه‌ای دارد، همچنین علم اقتصاد به‌معنی کشف روابط ضروری که در جامعه‌ها موجود هست نیزاصول ومبادی اوّلیّه‌ای دارد.

اصول دوم عبارت است مثلاً ازقانون عرضه و تقاضا وقانونهائی که برای پول و تورّم آن ذکر می کنند ولوازم علّی ومعلولی که جریان ثروت خود بخود دارد، کم شدن وزیاد شدن تولید، کم شدن وزیاد شدن مصرف البتّه آثار وعوارضی دارد، از این نظر فرق نمی کند که شخص تابع چه کسی باشد ووابسته به چه مسلکی باشد، مثلاً اگر متخصّص اقتصادی ازیك کشور خارجی برای مملکت خود بیاوریم فرقی نمی کند که از کدام کشور وپیرو چه مسلکی باشد. ازاین نظر دراسلام اقتصاد وجود ندارد، زیرا اقتصادبه این معنی صرفاً یك علم نظری است، امّا اقتصاد به معنی اوّل یعنی اینکه بهتراست قوانین اجتماعی بشر درزمینهٔ حقوق اقتصادی و وظائف اقتصادی چگونه باشد از این نظر اقتصاد، اقتصاد عملی است، اسلام از این نظر قوانین ومقرّراتی دارد، متخصصین این فنّ غیراز متخصصین فنّ دوّم هستند، کارل مارکس یك متخصّص فنّ اوّل است نه دوّم. مسلکهای سوسیالیستی و سرمایه داری از این نظر پیدا می شود. این علم نیز بنوبه خود اصول متعارفه و اصول و موضوعه ای دارد.

اصول متعارفه وموضوعهٔ این علم عبارت است از:

الف ـ اقتصاد بایدبه نحوی باشد که موجب ازدیاد ثروت عمومی بشود، راکد وثابت نباشد، متکامل باشد، حدّ اکثر استفاده از عامل طبیعت وعامل انسانی بشود.

ب ـ عدالت ومساوات رعایت گردد، به معنی اینکه تبعیضها واولویتهای

بی‌جا در کار نباشد.

ج ـ فردی فرد دیگر را استثمار نکند.

د ـ عدالت به‌معنی اینکه حقوق طبیعی افراد باید رعایت شود. هم به‌این‌معنی که حقّ طبیعی یك فرد به‌او داده شود نه به‌فرد دیگر یا همه افراد دیگر و دولت؛ و هم بمعنی اینکه آزادی یك فرد محترم شمرده شود، می‌توانیم آزادی‌را اصل علیحدّه بشماریم.

و ـ احترام آزادی افراد در انتخاب کار.

ز ـ آزادی افراد که خود یك اصل است و همچنین ازدیاد ثروت عمومی که خود اصل دیگر است باید محدود شود به‌سایر مصالح بشر، یعنی باید منحصر به اخلاق عموم و معنویات بشر باشد.

نمرهٔ ۱۴ و ۱۶ و ۱۸ یادداشت‌های اسلام و اقتصاد)

۴۶ ـ اصل «کار به‌قدر استعداد و خرج به‌قدر احتیاج» درست نیست (شمارهٔ ۱۶).

۴۷ ـ آزادی اقتصاد (۱۶).

۴۸ ـ دو چیز مانع رشد اقتصاد است، حبس سرمایه‌او ّلیّهٔ طبیعی، حبس فعالیّتها، او ّلی مولود سرمایه‌داری و دو ّمی مولود اشتراکیّت است. (۱۷).

۴۹ ـ نظر اسلام دربارهٔ اقتصاد سالم و مستقلّ (۲۰).

۵۰ ـ سه‌مطلب: ۱ـ اقتصاد سالم و ضرورت آن، ۲ـ اسلام در میان دو روش افراطی و تفریطی است، بعضی‌ها طرفدار فقرند و بعضی‌ها طرفدار اینکه ثروت‌را باید مضاعف کرد و لو لطمه به‌هرچه بخورد، به

مریض مطابق میلش عرضه می کنند نه‌مصلحتش حتّی اشتهای کاذب تولید می کنند ۳ـ نباید کاری کرد که اقتصاد متوقّف ورا کد وجامد گردد (۲۰).

۵۱ ـ خلاصهٔ سه‌مطلب (شمارهٔ ۲۰و۲۱).

۵۲ ـ تشبیه انسان وطبیعت به‌مردوزن‌وحقوقی که‌آن دو بریکدیگر دارند (۲۱).

۵۳ ـ اساس کار سه چیز است ۱ـ جریان منابع ثروت ، ۲ـ آزادی فردی‌عمل ۳ـ نظارت برطرق‌درآمد ونرخها به‌طوری که‌منجّر به استثمارنشود (۴۲).

۵۴ ـ عامل دادگستری و عامل فرهنگ و عـامل ایمان در اقتصاد سالم (۲۲).

۵۵ ـ کلام مولی درنظارت برنرخ (۲۳).

۵۶ ـ اهمیّت مسئلهٔ نظارت (۲۴).

۵۷ ـ باتلاقها (۲۵).

۵۸ ـ عطف شمارهٔ ۱و۱۸: مشخصات‌سرمایه‌داری: درصفحهٔ۴ سرمایه‌داری‌وسوسیالیسم«فیلیسین‌شاله» گفته‌شد که«برای‌بحث‌درثروت باید تولید، جریان‌وتوزیع‌را مورد مطالعه قرار داد، درصفحهٔ ۷ گفته شده تـوزیع و مـصرف مـوضوع مـالکیّت را پیش می‌آورد.

درصفحهٔ ۸ می گوید: رژیم کنونی ، (سرمایه داری) مالکیّت فردی و موروثی‌را عادلانه می‌داند ودر نتیجه رژیم تولیدی را

که لازمهٔ آنست نیز مطابق عدالت می‌شمارد.» مقصود او از رژیم تولید چنانکه در صفحهٔ ۱۵-۱۴ گفته است این است که انسان پس از آنکه کار ذخیره شده‌ای را تولید کرد می‌تواند آنرا سرمایه قرار دهد و در صنعت، یا فلاحت، یا تجارت بنگاهی تأسیس کند و معاضدت سرمایه داران دیگر را به‌عنوان شرکت یا ربا بخواهد و نیروی کارگران را استخدام کند و به آنها مزد دهد، علّت اینکه به کارگر مزد می‌دهد و او را شریك نمی کند این است که کارگر احتیاجات فوری و فوتی دارد و باید رفع کند و لهذا اجرتی ثابت و روزانه می گیرد.

پس یکی از مشخّصات سرمایه‌داری رژیم خاصّ تولیدی مبتنی بر شرکت سرمایه داران با ربح دادن به آنها و اجرت دادن به کارگر است.

مشخّصات سرمایه‌داری

علیهذا مشخّصات سرمایه‌داری مجموعاً به‌قرار زیر است.

الف ـ مالکیّت فردی (سوسیالیستها حتّی مارکس به کلّی با مالکیّت فردی به‌طور مطلق مخالف نیستند).

می توان گفت نظر مارکسیستها این است که مالکیّت ابزار تولید مستلزم استثمار است و باید طرد شود، و امّا مالکیّت فردی این طور نیست ولی آرمان و حدّ کمال اجتماعی بشر اینست که مالکیّت فردی مطلقاً بـه مالکیّت جمعی تبدیل شود. و این

درو قتی است که جامعه متکامل شود. نظر غزالی نیز همین است (ورقه‌های ربا).

ب ـ مالکیّت موروثی (بعضی از سوسیالیست‌ها با ارث به اولاد مخالف هستند).

ج ـ طبیعی بودن (نه ظالمانه بودن) اختلاف افراد در ثروت و مالکیّت.

د ـ مالك شدن ثروت به‌وسیلهٔ ابزار تولید (این اندازه را سوسیالیست‌ها مادامی که به‌استخدام نیروی طبقهٔ کارگر نرسد قطعاً مخالف نیستند و استثمار نمی‌دانند) به عبارت دیگر منفعت از طریق سرمایه.

هـ ـ مالك شدن ثروت به‌وسیلهٔ استخدام نیروی طبقهٔ کارگر و اجرت دادن به آنها و برقرار شدن نظام کارگر و کارفرما (این را کمونیست‌ها ظالمانه می‌دانند لااقل در عصر ماشین).

از نظر اسلامی این مطلب باید بحث شود که آیا اسلام با تسلّط اقتصادی فردی مخالف است یا نه؟ اگر مخالف است این را کبری قرارداده وسؤال می کنیم آیا مالکیّت ابزار تولید موجب حتمی ولا یتخلّف تسلط اقتصادی هست یا نه؟ راه دیگر اینکه آیا مالکیّت ابزار تولید واستخدام نیروی کارگر مستلزم ارزش اضافی و استثمار کارگر هست یا نه و اگر هست آیا اسلام ممکن است ظلم صریحی را بپذیرد.

د ـ مالکیّت به‌وسیلهٔ ربا. به اینکه سرمایه‌داری به سرمایه‌دار دیگری

قرض ربوی بدهد ودوّمی به‌وسیلهٔ نظام کارگرو کارفرما تولید تولید کند وسود سرمایه‌دار اوّلی رابدهد واجرت کارگررا و مابقی ازخود او باشد. (ربای انتاجی).

ز ـ مشروع بودن تشکیل «تراست» و تشکیل «کارتل» ودر نتیجهٔ استثمار تولید کننده و مصرف کننده. از نظر اسلام تشکیل «تراست» قطعاً ممنوع است وتشکیل «کارتل» چون به‌منظور ایجاد تضییق وبازار سیاه از لحاظ فروشنده است ممنوع است.

ح ـ لازمهٔ رژیم سرمایه داری این است که امور اقتصادی جامعه دربست در اختیار افراد معینی قرار بگیرد، نه تنها افرادی ثروت داشته باشند وافرادی نداشته باشند، بلکه افرادی قادر باشند اقتصاد اجتماع رابه‌هرشکلی که بخواهنددرآورند یعنی دیکتاتوری اقتصادی‌باشد، هرچه بخواهند از وسائل تجملّی و مخرّب وغیره اگر نفع خودشان‌باشدیاخیال کنندبه‌نفع اجتماع است تولید کنند ولی عامّهٔ مردم‌محکوم آنهاباشند. سرنوشت اقتصادی اجتماع شان‌دراختیارشان‌باشد. اینکه‌همهٔ افرادجامعه حقّ دارند که سرنوشت‌اقتصادی‌اجتماع خودرا دردست‌بگیرند همان طوری که حقّ دارند سرنوشت سیاسی اجتماع خودرا دردست بگیرند مطلب جداگانه‌ای است از استثمار افراد واز اینکه تولیدات باید به‌نفع جامعه باشد نه به‌سود افراد.

و این است که از نظر اسلام باید مورد مطالعه قرار بگیرد، والاّ اسلام با مالکیّت فردی، یا ارث یا مالکیّت

به‌وسیلهٔ سرمایه وابزار تولید، یااستخدام واستیجار طبقهٔ مزد-
بگیر، مخالف نیست وتفاوت را طبیعی می‌داند، ولی تسلّط
اقتصادی‌افرادرا تحمّل‌نمی کند، اکنون‌بایددیدلازمهٔ‌مالکیّت
ابزارتولیدهمیشه یالااقل‌درعصر ماشین موجب تسلّط اقتصادی
افرادهست‌یانیست البتّه تسلّط اقتصادی ازدو نظر محکوم است
یکی‌ازنظر حقوق دموکراسی که معنی‌ندارد بعضی‌اختیار دار
سرنوشت بعضی دیگر باشند، هرچند به‌نفع آنها کار کنند
دیگرازنظراینکه عملاً به‌نفع‌خود وضرردیگران کارخواهند
کرد. اسلام‌بااین‌چند مشخّصه‌مخالف است ۱ـ تسلّط اقتصادی
۲ـ ربا ۳ـ تولید غیرمفید، ۴ـ قصع رابطهٔ ثروت و کار، اگر
استثمارباشد نه بازیافته در ظهر ص۷ (بند دال از شمارهٔ ۶۵
همین یادداشت) خواهیم گفت که اسلام مزد دادن را تجویز
می کند ولی این غیر از استخدام نیروی کار برای تولید است
که می گویند مستلزم ارزش اضافی است.

ط ـ رژیم سرمایه‌داری مالکیّت وسائل تولید، چه طبیعت و چه
سرمایه را جایز می‌شمارد.

ی ـ جایزشمردن رباخواری.

یا ـ هدف تولید منافع افراد است نه مصالح عموم.

یب ـ درسرمایه‌داری منعی برای قطع رابطهٔ ثروت و کار نیست، به
عبارت دیگرسود کارنکرده‌راچه به‌صورت ارث وچه به‌صورت
ارزش اضافی ودرآمد مدیریّت کارخانه تجویزمی کند.

یج ـ عملاً تعیین نرخ‌هر کارگر به‌دست کارفرما است.
ید ـ لازمهٔ سرمایه‌داری این است که گروهی به‌قیمت‌بدبختی گروه دیگرخوشی داشته باشند.
یه ـ دررژیم‌سرمایه‌داری‌عملاً بردگی وغلامی درکاراست‌زیرابقول «فیلیسین‌شاله‌در(ص۳۵)«منحصر شدن‌دارائیها به‌اشخاص‌معدودی در به‌کار واداشتن کارگران آزادهمان تأثیررا داشته است که شلاق درغلام، رنجبر که چیزی ندارد مجبوراست فوراًمشغول کارشود والاّ ازگرسنگی‌خواهدمرد...»
یو ـ تسلّط برسیاست وحاکمیّت ملّی.
یز ـ جنگ افروزی به‌خاطراستفاده.
یح ـ رقابت ومسابقه برای پرکردن جیب خود.

مشخّصات سوسیالیسم

۵۹ ـ مشخّصات یك جامعهٔ سوسیالیستی.
الف ـ مالکیّت فردی ابزارتولیدراجایز نمی‌شمارد واین‌را آلت‌جرم ووسیلهٔ استثمارمی‌شمارد وراه جلوگیری‌ازاین استثماررا‌سلب مالکیّت فردی از ابزار تولید می‌شمارد. علیهذا رژیم تولیدی سرمایه‌داری‌رامبنی‌براجرت‌دادن به کارگرازطرف کارفرما، وربح دادن به‌سرمایه‌داران‌را محکوم‌می کند.
ب ـ تفاوت طبقاتی افرادرا از لحاظ ثروت محکوم می کند و چون همه چیزازآن همه است وهمه بایدازاصل «کاربه‌قدراستعداد

وخرج به‌قدر احتیاج »پیروی کنند پول‌ارزش خودرا از دست
می‌دهد.

ج ـ درجامعهٔ‌سوسیالیستی قدرت‌اقتصادی‌مانند قدرت‌سیاسی‌دراختیار
اجتماع است نه افراد.

د ـ نفی مالکیّت موروثی.

هـ ـ نفی‌هر گونه سود کار نکرده اگر(مالکیّت فردی به‌طور کلّی
ازمیان برود واشتراك مطلق باشد وپول ارزش خودرا از دست
بدهد خواه ناخواه موضوع ارث وموضوع سودهای کارنکرده
ازمیان می‌رود.)

و ـ اختلاف افراد درثروت مولود ظلم واجحاف است.

ز ـ جایز نشمردن رباخواری.

ح ـ نامشروع بودن تراست و کارتل.

ط ـ درجامعهٔ سوسیالیستی هدف تولید نفع اجتماع است نـه سود
افراد .

ی ـ هم مالکیّت طبیعت وهم مالکیّت سرمایه تولیدی مردوداست.

یا ـ طبقهٔ کار گر ازغلامی طبقهٔ سرمایه دار که‌احتیاج به‌جای شلّاق
دربدن او کار می کرد آزاد می‌شود.

یب ـ درجامعهٔ سوسیالیستی همه باید کار کنند، کسی مجاز نیست
کار نکند.

یج ـ همه باید برای‌همه کار کنند نه برای مسابقهٔ فردی وعقب‌زدن
دیگران (شاله ص۵۰).

یـد ـ همه برای همه کار می کنند یعنی همه شریك کار یکدیگر می‌شوند وسهم مساوی می‌برند. (شاله ص۵۲)

یـه ـ سلطنت کار.

یـو ـ هماهنگی آزادانه کوششها.

یـز ـ مالکیّت اجتماعی. رجوع شود به‌نمرهٔ ۶۱.

۶۰ ـ اگـر درست دقّت کنیم می‌بینیم کار عمـده سوسیالیست ها انتقاداتی است که‌بر روش‌سرمایه‌داری‌دارند،واما آنچه‌خودشان به‌عنوان‌راه‌حلّ‌پیشنهاد کرده اندازیك‌مطلب تجاوز نمی کند: سلب مالکیّت فردی مطلق وازاین روی ارزش پول درزندگی فردی. ویاسه‌مطلب: یکی‌سلب‌مالکیت‌ازسرمایه یعنی‌ابزارتولید و دیگری ابطال ارث، سوّم تجارت آزاد می گویند اگر این کار بشود کارهای زیر صورت می گیرد.

الف ـ قدرت اقتصادی به عموم منتقل می‌شود.

ب ـ هدف تولید منافع‌عموم خواهد بود، نه امورتجمّلی یامخرّب

ج ـ رژیم تولیدی‌سرمایه‌داری‌ازمیان می‌رود و نظام‌کارگروکارفرما ازمیان می‌رود واستثمار طرد می‌شود.

د ـ تفاوت طبقاتی‌مطلقاً‌ازبین می‌رود یابه‌حدّاقل می‌رسد اگر که سلب‌مالکیّت به‌طور کلّی شودتفاوت به کلّی از میان می‌رود امّا اگرازابزارتولید شود به‌حدّ اقل نزول پیدا می کند.

هـ ـ رباخواری نیز ازمیان می‌رود . با سلب مالکیّت فردی به‌طور مطلق که خیلی واضح است وباسلب مالکیّت از وسائل انتاج،

ربای انتاجی ازبین می‌رود امّا ربای استهلاکی مادامی که تعاون دراجتماع نباشد ازمیان نمی‌رود.

و ـ موضوع تشکیل تراست‌ها و کارتل‌هاواستثمارطبقهٔ تولید کننده وطبقهٔ مصرف کننده ازمیان می‌رود.

ز ـ هم استثمار تولید کننده به‌واسطهٔ سلب مالکیّت‌از ابزار تولید وهم استثمارمصرف کننده به‌واسطهٔ جلوگیری ازتجارت آزاد ازبین می‌رود.

ح ـ سود کارنکرده‌چه‌به شکل‌ارث‌وچه‌به‌شکل‌دیگروجود نخواهد داشت.

ط ـ دیگر گروهی به‌قیمت‌بدبختی گروهی دیگر خوشی نخواهند کرد.

۶۱ ـ عطف نمرهٔ ۵۹ مشخّصات سوسیالیسم.

در کتاب «المذهب‌الاقتصادی‌من‌الشیوعة والاسلام» تألیف«سعید رمضان» می‌گوید ارکان کمونیسم ۵ است.

۱ ـ استیلاء طبقهٔ‌کارگر برحکومت.

۲ ـ پایان دادن به‌سرمایه وسود حاصل ازسرمایه.

۳ ـ ملّی کردن وسائل تولید، زمین وتوابع آن وکارخانه های بزرگ.

۴ ـ پایان دادن به اجتماع طبقاتی.

۵ ـ پایان دادن به‌دولت وحکومت.

۶۲ ـ می‌توان گفت که تمام اصول پیشنهادی سوسیالیست‌ها فقط به

عنوان طرد اصول سرمایه‌داری نیست، بلکه همان طوری که در کتاب «سرمایه داری و سوسیالیسم» شاله آمده اصول سوسیالیستی یك آرمان عالی است که بهترین طرز زندگی بشر است و رفاه و آسایش اورا به بهترین وجهی تضمین می کند، یعنی شاید بشود گفت که سوسیالیست‌ها نه‌تنها به عنوان اینکه سرمایه‌داری ظالمانه‌است وراه سوّمی وجود ندارد سوسیالیزم راانتخاب کرده‌اند، یعنی از راه ابطال احدّالضدّین ضدّ دیگر را انتخاب نکرده‌اند بلکه مدّعی‌هستند قطع نظر از اینکه آن‌راه راه ظالمانه است این راه منطقاً و از طریق مثبت بهترین راه بشر است ، بهتر ازاین نمی‌شود فرض کرد که تودهٔ مردم بر اقتصاد خودشان حاکم ومسلّط باشند نه‌عدّهٔ معدودی ومردم همه برای یکدیگر کار کنند نه برای سود یك طبقهٔ خاصّ وهمه صادقانه درسود کاریکدیگر شریك باشند و ناهمواریهای اجتماعی را که سبب پست‌وبلندیها شده است هموار کنند وبه عقیدهٔ آنها این سرمایه داری‌است که خود بخودبه سوسیالیزم منتهی می‌شود.

۶۳ ـ سوسیالیست‌ها چنانکه از کتاب «اصول علم اقتصاد» نوشین برمی‌آید ، معتقدند که اقتصاد طبیعی کهن و اقتصاد اشتراکی آینده‌باراده‌وشعور تنظیم‌می‌شود، امّااقتصادسرمایه‌داری چون براساس‌مالکیّت فردی‌است‌قهراًشعور یگانه‌ای‌بر آن‌حکومت نمی کند وقوانین لایشعر عرضه وتقاضا آنراتحت نفوذ قرار

می‌دهد.

۶۴ـ در کتاب بالا نظام غیر اشتراکی را به‌دو قسم تقسیم می‌کند، اقتصاد سادهٔ تجارتی و اقتصاد سرمایه داری، اقتصاد اوّل آن است که از نیروی کار دیگران استفاده نمی‌کند برخلاف دوّم به‌عبارت دیگر اقتصاد ساده تجارتی تولید کنندهٔ خود مالك و فروشنده است و دراقتصاد سرمایه‌داری تولید کننده، مالك و فروشنده نیست . تنها درقسم دوّم است که مسئلهٔ ارزش اضافی پیش می‌آید.

روش اقتصادی اسلام

۶۵ـ اکنون ببینیم در میان مشخّصات گذشته که برای دو رژیم مزبور گفتیم کدام یك با اسلام منطبق است و کدام یك نیست .

الف ـ مالکیّت فردی نسبت به‌چیزی که خودِ مالك تولید کرده است این اندازه هم مورد موافقت سرمایه داران است و هم مورد موافقت سوسیالیست ها و با موازین اسلامی نیز منطبق است، چیزی که هست سوسیالیست ها می گویند با توسعهٔ وسائل تولید سرمایه‌داری ادامه کارمؤسّسات تولیدی خصوصی عملاً غیر ممکن است.

ب ـ ارث. درارث سرمایه‌داری اختیارمطلق با مورث است، دراسلام فقط نسبت به‌ثلث مالك اختیار مطلق دارد، وباقی طبق مافرض

باید تقسیم شود. امّا سوسیالیست‌ها ارث به اولاد را فقط می‌پذیرند لیس الاّ.

ج ـ طبیعی بودن (نه ظالمانه بودن) اختلاف افراد در ثروت و مالکیّت، از نظر سرمایه‌داری می‌تواند این اختلاف خیلی فاحش باشد، از نظر اسلام اختلاف فاحش که منتهی به فقر طبقهٔ دیگر ـ نه به واسطهٔ بیماری، بلکه به واسطهٔ بیکاری یا قلّت مزد ـ بشود ممکن نیست جز از طریق ظلم و استثمار.

د ـ مالکیّت ثروت به‌وسیلهٔ استخدام نیروی طبقهٔ کارگر در یک مؤسّسهٔ تولیدی، سوسیالیست‌ها مدّعی هستند که سودی که سرمایه‌دار از این راه می‌برد همان ارزش اضافی نیروی طبقهٔ کارگر است علیهذا مطلقاً، منتهی به استثمار می‌شود. (نه تنها در رژیم مخصوص سرمایه‌داری قرن ۱۹ و ۲۰)

به طور مسلّم اسلام اصل استخدام و مزد دادن در کارهای غیر تولیدی وسیلهٔ سرمایه‌داری، نظیر مزد خیاط و عملهٔ بنائی و مستخدم خانه و بالاخره عمل استیجار رقبات را در اینگونه کارها تجویز می‌کند و لازمهٔ معتبر شناختن مالکیّت فردی و لو در غیر وسائل تولید ضرورت این عمل است. و امّا استخدام کارگر برای تولید و فروش محصول کار او؟ معلوم نیست که در صدر اسلام تا زمان‌های نزدیک به زمان ما این چنین عملی بوده است یا نه. مثلاً استخدام شبان برای گوسفند بوده است ولی استخدام بافنده برای کارگاه بوده‌است یا نبوده‌است. مثلاً استخدام عمله برای

ساختن خانه برای سکونت بوده‌است ولی آیا استخدام عمله برای ساختن خانه‌هائی برای فروش بوده است یا نبوده است؟! وبه‌هر حال اگر به‌دلیل قاطع ثابت شود که سودی که ازاین‌راه عاید مالك می‌شود ارزش اضافی نیروی کارگر است وظلم و استثمار است آیا بااصول اسلام قابل انطباق است یا نیست؟.

به علاوه قطع نظر ازارزش اضافی، مستلزم تسلّط اقتصادی وحتّی سیاسی افرادی براجتماع است و آیا اسلام این گونه تسلّط، را می‌پذیرد یا نه؟

و امّا مالکیّت ثروت به‌وسیلهٔ ابزارتولید بدون استخدام طبقهٔ کارگر مسلّماً جایز است.

هـ ـ ربا. نظراسلام دراینجا مشخّص است.

و ـ تشکیل تراست. ازنظراسلام هیچ مجوّزی نیست که شخص خاصّی فروش کالا یا تولید کالای معیّنی را در انحصار خود قرار دهد.

ز ـ تشکیل کارتل: صرف تشریك مساعی افراد یا شرکت ها ومؤسّساتی ممنوع نیست ولی‌اگرهدف ایجاد بازار سیاه است ممنوع است.

ح ـ افراد درتولید آزادند یانه؟ به عبارت دیگر هدف تولید باید چه‌باشد؟ هرچه سود دارد و یاهرچه مفید است. دررژیم‌سرمایه داری آزادی مطلق است، در رژیم سوسیالیستی چون تولید وتقسیم به‌دست اجتماع است قهراً دائرمدار احتیاج اجتماع است،

اسلام با حفظ مالکیت فردی جلو آزادی تولید را درغیر امور مورد احتیاج اجتماع گرفته است، مکاسب محرّمه عبارت است از کسب به کارغیر مفید یامضرّ.

ط ـ آیا اسلام تسلّط اقتصادی ودیکتاتوری افراد معیّن را ورهبری اقتصادی افرادمعیّن رادراجتماع به بهانهٔ مالکیّت فردی می‌پذیرد، یااین جهت چون مربوط به‌مصالح عالیهٔ اجتماع است، به‌علاوه سلب آزادی عموم است آنرانمی‌پذیرد.

اصول و موازین کلی اسلامی با تسلط و دیکتاتوری اقتصادی توافق ندارد.

ی ـ رابطهٔ کاروثروت. آیاهمیشه ثروت باید ناشی از کارباشد، یا باید ناشی از کار دیگری بدون میل و رضای او نباشد. سوسیالیست ها چون طرفدار این اصلند که ثروت الزاماً باید ناشی از کارباشد، ارث‌را منع‌می کنند، قهراً همه وبخشش هم باید ازطرف بخشش کننده‌و گیرنده‌ظالمانه بدانند. سود بازیافته اگروجود پیدا کند ازنظراسلام منعی‌ندارد. نظیر قرعه کشی وجایزه نه‌لاتار.

یا ـ دراختیارگرفتن نرخ کارگر به وسیلهٔ ایجادمحیط اضطراری لازمهٔ رژیم سرمایه داری این است، آیا اسلام ایجاد اینگونه اضطرارهارا جایز می‌شمارد یانه؟

یب ـ سوسیالیست‌هامدّعی هستند که‌هرچند مالکیّت فردی‌را مطلقاً نفی‌نمی کنند ولی باتکامل ابزارتولید، مالکیّت فردی مستلزم

استثمار است پس در صورت تکامل وسائل تولید خواه ناخواه باید اجتماع سوسیالیستی برقرار گردد بلکه خواه ناخواه برقرار می‌شود. علیهذا الزاماً در پرتو تکامل وسائل تولید چون مالکیّت فردی ممکن نیست همه باید از قانون «کار به‌قدر احتیاج» استفاده کنند.

به‌عقیدهٔ ما اگر هم تکامل وسائل تولید مستلزم ملّی شدن وعمومی شدن آنها باشد مستلزم نفی وعدم امکان مالکیت فردی نیست واصل کار بقدر طاقت وخرج به‌قدر احتیاج خود نوعی ظلم واستثمار است.

یح ـ آیا همه لازم است کار کنند آن‌طور که سوسیالیست‌ها می گویند یا کار وظیفهٔ فقرا است ودرزمینهٔ احتیاج است آن‌طور که سرمایه دارها می گویند ویا کار به‌هرحال واجب ولازم است چنانکه ازمنطق اسلام برمی آید.

۶۶ـ سوسیالیست‌ها معمولاً سرمایه‌داری را این‌طور تعریف می کنند: «رژیمی که اجازه می‌دهد امور اقتصادی جامعه دربست دراختیار افراد معیّنی قرار بگیرد» البتّه بدون شکّ نباید امور اقتصادی جامعه دربست دراختیار افراد معیّنی قرار بگیرد، امّا لازمهٔ این جهت نفی مالکیّت فردی مطلقاً یااشتراك افراد در کار یکدیگر وحتّی نفی مالکیّت فردی برابزار تولید نیست.

یادداشت

نظری به نظام اقتصادی اسلام

۱ـ مسألهٔ جدائی و یا عدم جدائی مسائل زندگی ... زندگی یك واحد مرکّب و یا منظم است.

۲ـ اگر دین تنها عبادت و رفتن به کلیسا یا مسجد می‌بود،... ولی این مطلب دربارهٔ هر دینی صادق باشد دربارهٔ اسلام صادق نیست.

۳ـ اسلام دو نوع پیوند با اقتصاد دارد یکی مستقیم و یکی غیر مستقیم.

۴ـ مقدمهٔ نظر اسلام دربارهٔ ثروت چیست؟ امری است منفور و دور انداختنی، شیء دور انداختنی، تـولیدش، مبادله‌اش، مصرف رساندنش، توصیه نمی‌شود، اما مال و ثروت، تولیدش، مبادله‌اش، مصرف رساندش، توصیه شده، تضییع و اسرافش ممنوع است، حقوق قضائی و جزائی دارد، دفاع از آن جهاد و شهادت است، برای مال حقّی بر انسان است، در قرآن «خیر» نامیده شده است.

۵ـ موضوع بحث ما اقتصاد برنامه‌ای است نه اقتصاد علمی؛

لهذا فیزیك اسلامی نداریم ولی اقتصاد اسلامی داریم.

۶ـ امروز بحث زیادی است دربارهٔ سوسیالیسم و کاپیتالیسم و یك فکر ارسطوئی هم‌درکار است که‌حتماً به‌یکی از این‌دو بایدپیوست ما مسائلی‌را می‌توانیم مطـرح کنیم و جـواب آنرا از اسـلام بخواهیم.

الف‌ـ آیا اسلام اصل مالکیّت را مـی‌پذیرد یا نمـی‌پذیرد. اسلام اصل مالکیّت را می‌پذیرد، ولی مالکیّت طبیعت‌حکمی دارد، ومالکیّت ماشین، امروز حکمی دیگر دارد.

ب‌ـ آیا مال وثروت در درجهٔ اول تعلّق دارد به اجتماع و در درجه دوم به‌فرد ویا اینکه ثروت به‌فرد تعلّق دارد صددرصد. جواب اولّی است.

ج‌ـ آیا آنچه امروز درجهان به‌نام رژیم سرمایه‌داری موجود است عادلانه است یاظالمانه؟ جواب اینست‌ظالمانه است.

دـ آیا اسلام با این نظر موافق است که امور اقتصادی تحـت نظر اعضای مدیر ویا فهیم وخیرخواه جامعه قرار گیرد، یا به حکم «اَلنّاسُ مُسَلَّطونَ عَلٰی اَمْوالِهِمْ». هـر کس بایـد مستبدّاً در امور اقتصادی مداخله کند، جواب این است که می‌تواند.

هـ‌ـ آیا اصل‌کار به‌قدر استعداد و خرج به‌قدر احتیاج را اسلام به‌عنوان یك اصل‌حقوقی می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد خیراین نوعی‌استثمار است، به‌علاوه نیروی فعالیّت را از کارمی گیرد.

وـ آیا اسلام به‌طور کلّی ادارهٔ اجتمـاع را از روی شعـور و

اراده می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد. البتّه می‌پذیرد.

ز- آیا اسلام با استثمار موافق است یا نه؟ البتّه نه لَا تَكُونُ جَنَاةُ أَيْدِيهِمْ لِغَيْرِ أَفْوَاهِهِمْ.

ح- آیا در عصر ما مناسباتی پیش آمده که جز باسلب مالکیت فردی ازابزارتولید برقراری عدالت میسر نیست؟ به‌نظر ما طرح این مسئله به‌این‌صورت صحیح نیست.

ط- آیا اسلام با اختیار مطلق مالك موافق است ولو ثروت‌را درحال رکود قرار دهد، یا اسراف کند، یا در هرراهی مصرف کند ویا از هرراهی تولید کند خیر؟

ی- آیا اسلام تنها به توصیهٔ اخلاقی قناعت کرده است یا به اجتماع حق داده است؟ البتّه حق داده‌است.

۷- دو مسئله است: یکی اینکه آیا لازم است تولید و توزیع ثروت تحت کنترل اجتماع درآید و چنین حقّی حکومت یا اجتماع دارد یا ندارد، که‌ملاك سوسیالیسم شمرده شده است، بدون‌شّك دارد. مسئله دیگر اینست که آیا خواسته ومیل مردم و اشتهای مردم باید منبع درآمد باشد، منبع درآمد باید احتیاجات واقعی مردم باشد نه هرچه تقاضایش وجود پیدا کند و احیاناً تقاضا بوجود آید، اسلام که با اخلاق ومصالح اجتماعی توأم است، دوم‌را اجازه نمی‌دهد لهذا اکل به‌باطل را اجازه نمی‌دهد.

۸- مکاسب محرّمه بت و صلیب، شراب، اعیان نجسه، آلات قمار، بیع سلاح للأعداء، کتب ضلال، تدلیس ماشطه، نَجش، مجسمه

سازی، هَجْو مؤمن، غِشّ، لغو ولهو، اعانت ظلمه، کهانت، اکتساب به واجبات.

۹ـ در دنیای امروز آنچه وجود دارد ایجاد تعادل میان تولید وتوزیع، وتقسیم عادلانه یامتساوی ثروت است ولی مسئله هماهنگ ساختن میان احتیاجات واقعی ومیان تولید و مبادله مطرح نیست.

۱۰ـ (ازمجموع دستورهای اسلام باید فلسفه اسلام را کشف کرد، وبه خوبی کشف می‌شود).

۱۱ـ عطف به نمرۀ ۸، اسلام درآمد از طریق اغراءِ به جهل را نظیر بیع بت و صلیب به نام آزادی جایز نمی‌شمارد، (داستان آزادی).

وهمچنین ازطریق اغفال مردم، بیع کتب ضلال، یا کتب فساد اخلاق، یافیلمهای اینچنینی، نجش، تدلیس ماشطه، مدح مَنْ لاَ یستَحِقُّ المدح، کهانت، مجسمه‌سازی ازاین قبیل است (به‌نام آزادی این‌راهم مجاز میدانند).

همچنین تقویت دشمن به هر شکل، بیع سلاح للاعداءِ الدین بلکه هرمعامله اقتصادی که سبب تقویت دشمن مسلمین گردد.

همچنین تحصیل درآمد ازراه تولید ویا مبادلۀ موادّی که مصرف آنها برای بشر زیانبار است،مشروب،هروئین، آلات قمار.

همچنین اموری که مضر نیست ولی اتلاف وقت است، لهوولغو است.

نوع دیگر آنها است که فوق مسائل اقتصادی است از قبیل قضاوت، اجرت برواجبات.

نوع دیگر تجمّل‌پرستی‌ها، ازقبیل خرید وفروش ظروف طلا و ونقره

۱۲ـ آیا واقعاً در مناسبات اقتصادی عصر ما تحوّلاتی به‌وجود آمده که جز با سلب مالکیّت فردی ازابزار تولید و لااقل ماشین اجرای عدالت و مساوات میسّر نیست.

۱۳ـ رابطه اقتصاد با عدالت و مساوات، مسئله حق طبیعی و وتکوینی، مسئلهٔ استثمار.

۱۴ـ اصل کار به‌قدر استعداد وخرج به‌قدر احتیاج اگر به صورت‌قانون درآیداوّلاً استثمار است، ثانیاً نیروی فعالیّت‌راتضعیف می‌کند زیرا آزادی ورقابت را ازمیان می‌برد.

۱۵ـ دوچیز مانع رشد است، یکی تمرکز سرمایه به دست افراد که احیاناً فلسفه افقار را درتوده عمل می‌کند، ودیگر اجرای اصل کار به قدر استعداد وخرج به‌قدر احتیاج. ازنظر اسلام هم باید منابع ثروت آزاد در اختیار همه باشد و ثروت به صورت احتکار و گنج و زمین بایر نماند و هم ثمرهٔ فعالیّت هرکسی برای خودش محترم باشد.

اسلام ازطرفی به‌حکم: وَلَقَدْ مَكَّنّاكُمْ فِى الْأَرْضِ وَجَعَلْنا لَكُمْ فيها مَعايِشَ وَ هُوَ الَّذى أَنْشَأَكُمْ فِى الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فيها ... وَ الْأَرْضَ وَضَعَها لِلْأَنام. الَّذينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ ... همهٔ سرمایه‌های اولیّه و ثانویه‌را برای بشر ودرخدمت[او]قرارداده‌است‌پس نبایدراکد یعنی به

صورت موات، یا احتکار، یا گنج وذخیره بماند، (فلسفهٔ زکوة) واز طرفی بیکاری ورکود فعالیّت را ولو تحت عنوان اشتراك اجباری در کار ومَرَض اداره پیدا کردن محکوم می کند. مثل طبیعت وانسان، مثل مادر و کودك است، تشبیه طبیعت به زن وانسان به مرد، و تولید ثروت به‌منزله تولید نسل است، لهذا اِنَّکُمْ مَسْؤُلُونَ حَتَّی عَنِ البِقاعِ وَالبهائِمْ.

مسألهٔ اضطرار

مسئلهٔ اضطرار

۳۷ـ نقش لاٰ يَحِلُّ مَالُ امْرِءٍ اِلاّٰ عَنْ طِيبِ نَفْسِهِ وسایرادلّه‌ای که تراضی را شرط می کند دربالا بردن قیمت‌ها.

۳۸ـ امّاممکن است کسی ادّعا کند که در فقه اسلامی به‌عامل زور واجبار کم وبیش توجّه شده است و تا اندازه‌ای جلو اجحافاتی که‌به‌این صورت انجام می گیرد گرفته‌شده است امّا به عامل‌اضطرار توجّه نشده‌است بلکه هرعملی راکه به‌وسیلهٔ اضطرار صورت بگیرد تجویز می کندوحتی آن‌را منتهی برشخص مضطّر قرار می‌دهد(رفع ما اضطّر الیه) درصورتی که همین عامل اضطرار است که موجب استثمارهای بزرگ می‌شود، وقتی قدرت اقتصادی در اختیار افراد معدودی بود آن چنان برطبقهٔ کارگر زندگی تنگ می‌شود که مجبوراست همیشه اضطراراً کار خودرا به قیمتی نازل می‌فروشد، یعنی همیشه مورد استثمار طبقهٔ کارفرما قرار می گیرد. فلیسین شاله در جزوهٔ «سرمایه‌داری وسوسیالیسم» درصفحهٔ ۳۵ می گوید: منحصر

شدن دارائی‌ها به‌اشخاص معدودی در به کارواداشتن کارگران آزاد همان تأثیر را داشته‌است که شلاّق درغلام، رنجبر که چیزی ندارد مجبور است فوراً مشغول کار شود واِلاّ از گرسنگی خواهد مرد، لکن او بدون ابزار تولید وسرمایه‌هائی که به سرمایه‌دار تعلّق‌دارد نمی‌تواند کار بکند، لذا مجبور است برای سرمایه‌دار کار بکند، یعنی قسمت عمدهٔ محصول کار خودرا به او واگذار نماید».

ازفروش کار کارگر که بگذریم، تراست‌ها که فروش کالائی را درانحصار خود قرار می‌دهند مصرف کننده‌را استثمار می کنند، یعنی زیادتر ازقیمتی که درصورت عدم‌انحصار دراختیار مصرف کننده قرار می گرفت ازمصرف کننده‌می گیرند. ایضاً «شاله» درص ۵۳ دربارهٔ تراست می گوید: «دوعیب بزرگ دارد، اوّلاً بیشتر ازبنگاه‌های کوچك بر کارگران فشار می‌آورد ثانیاً به واسطهٔ برقرار ساختن قیمت‌هائی که مورد نظر خود او است مصرف کنندگان را زیادتر استثمار می‌نماید». ایضاً درص۲۹ـ۲۸: «او (کارگر) ناچار خواهدبود بدون فکر واختیار مانند یك‌ماشین کار کند، این کار ناگوار و پر زحمت عضلات اورا فرسوده می‌سازد سلامتی اورا ازبین می‌برد، فهم وشعور اورا کم می کند، روزگار اورا سیاه می گرداند، در مقابل‌این صدمات اجرتی می گیرد که کفاف معاش خود وخانواده‌اش را نمی‌دهد...»

قانون مفرغ

در پاورقی می گوید: «قانونی را که مقرر داشته است مقدار دستمزد باید معادل آن حدّاقلی باشد که برای زنده ماندن کارگر وفرزندان او لازم است قانون مفرغ نامیده‌اند» در ص۳۸ پاورقی می گوید «یعنی مثل مفرغ سخت ومحکم است».

حالا باید دید در فقه اسلامی برای این اضطرارها چه فکری شده است.

حقیقت این است که اگر مقصود گفته‌های فقها باشد البته در این زمینه‌ها خیلی نارسا است ولی اگر مقصود مبادی فقه اسلامی است نارسا نیست.

معاملات اضطراری از نظر فقه اسلامی

راجع به‌اضطرار فقها می گوید اگر کسی مضطر شد خانهٔ خود را بفروشد برای مصرفی که برایش پیش آمده است هرچند باطناً و قلباً مایل نیست که از آن خانه منتقل شود معامله صحیح است،والبته تا این‌اندازه مطلب درست، راه چاره منحصر است ، در اینجا جامعه مجبور نیست که میل قلبی اورا ازاین جهت تأمین کند، اینگونه امور را اسلام‌بااحسان وعواطف بهتر ترمیم کرده است و به نظرمیرسد جای اجحاف واعمال زور نیست، ولی یك وقت‌هست که اضطراراً به قیمت‌نازلترمی‌فروشد یعنی دیگری ازاضطرار اوسوء استفاده‌می کند،

اینجااست که باید گفت دیگری حقّ ندارد سوءِ استفاده کند، یعنی هرچند ازنظر فروشنده عمل جایزی صورت گرفته است امّا ازنظر خریدار عمل نامشروع وحرامی صورت گرفته است، چارهٔ اجتماعی آن این نیست که عمل رأساً حرام باشد حتّی برای فروشنده، بلکه یا باید گفت اجتماع مکلّف است که دراینگونه موارد خانهٔ اورا به قیمت عادلانه بخرد ویاباید گفت معامله دارای دوجنبه است و ازیك جنبه صحیح ومشروع است وازجنبهٔ دیگر باطل وحرام و نامشروع. ممکن است گفته شود اگرازاین نظر جلو خریدار گرفته شود راه زندگی فروشنده به کلّی مسدود می‌شود پس منفعت فروشنده ایجاب می‌کند که اباحهٔ اقتضائی نسبت‌به خریدارهم باشد ولی درفقه مااین مطلب عنوان نشده است.

دونوع معاملهٔ اضطراری

اما اضطرارهائی که حتی خود مضطر هم احساس نمی‌کند که‌ازطرف جامعه مضطر وبیچاره شده است وخیال مـی‌کند ازقبیل نـقصان عضوی در خلقت است،که اصلاً درفقه اسلامی تحت‌عنوان اضطرار نیامده است تا حکم آن معیّن شود ولی به‌حکم اینکه اسلام‌حقوق را محترم می‌شمارد و عدالت را لازم می‌داند وهرگونه ظلم واجحاف واستثماری را حرام می‌شمارد باید گفت اینگونه سوء استفاده ازبیچارگی مردم حرام است.[1]

۱ـ [نقل ازیادداشتهای «اصول علم اقتصادی ص۸ـ۶»]

گزیده‌ای از

مطالب مهم و اساسی کتاب به خط مؤلف شهید

قدس سرّه

۹- در کتاب جامع حقوق الانسان صفحه ۱۹ این جمله را از علی علیه‌السلام نقل میکند: لکل ذی رمق قوت و لکل حبة آکل. یعنی این جمله همان رابطه تکوینی حقی و غائی و حق فطری انسان بر مواهب طبیعت است.

۱۰- رابطه انسان با حقوق خود دو قسم است یا فاعلی است یا غائی است. - توضیح علت فاعلی و غائی - و یا هر دو. از نظر فلسفه اجتماعی مبتنی بر فلسفه مادی فقط و فقط باید رابطه فاعلی باشد، ولی از نظر فلسفه اجتماعی اسلامی هم رابطه غائی هست و هم رابطه فاعلی.

۱۱- اینکه گفتیم اصل عدل را فراموش کردیم مراد این بود که ما اثر مکتب عدل را در تفسیر اصل عدالت اجتماعی مان گم کردیم، دیگر اینکه انکار اصل عدل و تأثیرش که مدتی در افکار مانع شد که فلسفه اجتماعی اسلام رشد کند و بر مبنای عقلی و علمی قرار بگیرد و در امتداد فقه قرار گیرد، فقهی بوجود آمد غیر متناسب با اصول اسلام و بدون اصول و مبانی و بدون فلسفه اجتماعی. اگر حریت و آزادی فکر باقی بود و موضوع حقوق اصحاب سنت بر اصل عدل مشی نموده بودند و شیعه هم به مصیبت اخباری‌گری نرسیده بود ما حالا فلسفه اجتماعی مدونی داشتیم و فقه ما بر این اصل بنا شده بود و دچار تضادها و بن‌بستهای کنونی نبودیم.

مطالب این صفحه در صفحات ۲۶ و ۱۷۰ از بخش حروف‌چینی شده آمده است

~~۷۰- [illegible] ... الا الذین آمنوا~~

و عملوا الصالحات و انتصروا من بعد ما ظلموا. رجوع شود بکافی ج ۲ ص باب حق الجوار

۷۱- راجع به سنگسار [illegible] رجوع شود به دفتر ۵ نمره ۹۷

۷۲- راجع بالعاقبة رجوع شود بدفتر ۸ نمره ۱۱۲ داستان داود سلیمان مثنوی [illegible] ۱۵۵ [illegible]

~~۷۳- [illegible] رجوع شود بدفتر [illegible]~~

۷۴- معتزله خود را اهل العدل و التوحید و اشاعره اهل الجبر و التشبیه [illegible] در عدل و توحید مشهور شد که گفته شد العدل و التوحید علویان و الجبر و التشبیه امویان

وقتی که در شیعه حدیثی مثل حدیث امام کاظم است مبنی بر اینکه خداوند دو حجت دارد، حجت باطن و حجت ظاهر [illegible] چگونه ممکن است اهل عدل و توحید نباشند. اما یکی از [illegible] درباره عقل و حکومت عقل [illegible] بزرگی است که دارند. متأسفانه در دوره حکومت [illegible] حکومت عقل ضعیف شد.

نباید تصور کرد که حکومت اشعری گری [illegible] هیچ ربطی بعالم تشیع دارد. باید دانست حوادث که در جهان پیدا میشود سپس افکار را در ناحیه‌ای عوض میکند، نمیتواند در جاهای دیگر بی اثر باشد. شیعه نیز تحت تأثیر این افکار [illegible] [illegible] مخالفینی داشت [illegible] تحت تأثیر افکار [illegible] قرار گرفته اند [illegible] اینکه بجای [illegible] تصوف محض پیدا شده اند.

ص ۱ عدل ۷۸

عدالت و فقه ... [illegible] جنایات ... ص ۳۰۴

~~۱ - [illegible] ص ۳۰ [illegible] ۹۷~~

۲ - زندگی اجتماعی، عدالت اجتماعی، فرق بین عدل و مساوات و اینکه عدل تسویه بحسب استحقاق است، ص ۳۰۴، ایضاً فرق بین ... لذت و سعادت و تشبیه سعادت فرد و سعادت جامعه [ملت]

سعادت فرد ص ۳۰۴

۳ - قرآن نام فحشاء اعمال و اخلاق را ظلم بنفس میخواند، و در دفتر ۹۳ ما ... گفتیم که علت [illegible] است و اینکه واقعاً قسمتی از وجود آدم رشته دیگر از وجودش [illegible] اجحاف میکند و اینکه گناه ... [illegible] ظلم نفس خود میکند ... و فرق بین لذت و سعادت و تشبیه [illegible]

۴ - عدل باید پاسبان گلها نی تشبیه ... زنان ... مثنوی ص ۳۴۳

~~۵ - [illegible]~~

۶ - ظلم و آثار آن، فرعونها ... «الملک یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم»...

۷ - آیه ۳ و ۴ از سوره حج درباره اینکه حق است، قرآن حق را منطبق بر خلقت میداند و لذا ... گفته است و حق امری است که با متن وجود ... منطبق باشد، در تفسیر المیزان میگوید ج ۳ ... ذیل آیه ... آل عمران میگوید در قرآن ... حق ... [illegible]

۸ - اگر عدالت از مقیاسهای اسلام است ... عدالت در سلسله ... نه در سلسله معلولات، نه اینست که ... عدل است ... عدالت است ... مقیاس بودن عدالت ... مقیاس عدالت است یا عدالت ... حسن و قبح عقلی

مطالب این صفحه وصفحه بعد در صفحه ۱۴ و ۱۵ بخش حروف‌چینی شده آمده است

١٩

مسائل تشکیلاتی رایج شد و شیعه و معتزله عدلیه شدند یعنی عدل را مقیاس دین شمردند نه
دین را مقیاس عدل. بهمین دلیل عقل یکی از ادله شرعیه قرار گرفت تا آنجا که
گفتند العدل و التوحید علویان و الجبر و التشبیه امویان.

در جاهلیت دین را مقیاس عدالت و حسن و قبح میگرفتند لهذا در سوره اعراف از اینها نقل میکند
هر کار زشتی را که پدران گذاشته‌اند و قرآن میگوید بگو، امر بفحش نمیکند
لذا هرگاه عصر را از رفتار سنت و اعتبار بدهیم همین است که هر چه مطلوب ما در زمان
تصدیق باشد. رجوع شود بدفتر اسلام و عادات جاهلی.

٩ - عدل یعنی موزون بودن و تعادل. عدل یعنی مزاج و استعداد خاص، این مزاج
و استعداد فاقد صفت حکما میگویند قوه و استعدادی پیدا میشود،

علی مجسمه عدل و وجود موزون و میزان الاعمال و ترازوی، حق بود و قبل

+ در جواب لشکر عدوله دشمن خادم راه براه. او از کثرت سران بود که جامعه معنویت
بود، شخصیت جامع بود که گفته جمعت فی صفاتک الاضداد، و ثقافت کمال از
جمع و تألیف اضداد پیدا میشود. هر اندازه صفات متضاد بیشتری داشته باشد کاملتر
و جامعتر است. هم عادل فردی بود و هم عادل اجتماعی. رجوع ورقه الاعتدال المستقیم ٢٢

٩. در روح نیز مانند بدن مزاج و اعتدال هست،
و نیز در روح نیز مانند ظاهر بدن جمال و تناسب هست، اگر مزاج روحی بهم بخورد
مانند مزاج بدنی انحراف و بیماری پیدا میشود، اگر کسری در یک ماده یا اضافه در ماده دیگر

و زیور اجتماع است، اما عدل بمنزله رکن و پایه اجتماع است، زیور و نقاشی

~~و ... [illegible]~~ حسن است، زیبائی

است، جمال است، جمال عقلی است، اما از زینت و زیور کار باساخته [illegible]

نیست. از اینجا معلوم می‌شود که کلام مولی چه قدر عمیق است ● با اینکه ابتداء شمرده [illegible]

بنظر هر کس برسد می‌گوید جود و احسان افضل است ولی توجه اجتماعی

علی علیه السلام اقتضا می‌کند که بفرماید عدل اشرف و افضل است.

درباره یادداشتها عدل نمره ۸

درباره عدل و ظلم و حسن و قبح گفتیم که عدل با امر [illegible] ظلم نمی‌شود و ظلم با امر عدل

نمی‌شود، همچنین خوب با امر بد نمی‌شود و بد خوب. همینطور درباره فحشاء و منکر، فحشاء در

ذات خود فحشاء است، نه اینکه با نهی شرعی فحشاء بشود و عفاف و طهارت و تقوا نیز

در ذات خود عفاف و پاکی است نه اینکه با امر شارع عفاف بشود، معنی آیه کریمه که

می‌فرماید قل ان الله لا یأمر بالفحشاء همین است و از همین جا معلوم می‌شود که [illegible]

هر چند ظواهر قوانین شرعی را می‌شود کش داد که حلالی را حرام و حرامی را حلال کرد مثلاً که درباره

ربا و بلکه تشکیل [illegible] کرده، ولکن اما حقیقت اینها کش دار نیست، ظاهر [illegible]

و ظاهر [illegible] را می‌شود عوض کرد، اما حقیقت را که از نظر شارع آن حقیقت است

همان تکلیف را بوجود آورده نه اینکه این تکلیف است که آن حقیقت را ساخته عوض

نمی‌شود و ثابت و همه جا یکجا است.

نظیر این بحث که در مورد حقیقت دین اسلام و دستورات است در مورد حقیقت [illegible]

در اینجا بحث فعلاً ارزش در کتاب اصول علم اقتصاد نوشتن به پایان رسید. ما از نظر اسلامی خودمان بحث مختصری در زمینه ارزش ارائه می‌نمائیم:

× × ×

درباب سرمایه داری و سوسیالیسم از لحاظ انطباق و عدم انطباق آنها با اسلام مطالب زیر باید بحث شود:

سرمایه داری در دنیای امروز یک پدیده نوظهور است که دو سه قرن از عمر آن بیشتر نمی‌گذرد و یک پدیده اقتصادی واقعی جدید نوظهوری است که محصول پیشرفت های صنعتی و تکنیک جدید است، از این رو معتقدند به عنوان یک مسئله مستحدثه باید از آن بحث شود. فقهاء عصر از مسائل بانک و بیمه و چک و سفته به عنوان مسائل مستحدثه کم و بیش گفتگوئی کرده و می‌کنند ولی توجه ندارند که ریشه این مسائل مستحدثه خود سرمایه داری است، زیرا ابتداء چنین تصور می‌رود [?] و معتقدند که سرمایه داری یک موضوع کهنه و قدیمی است که شارع اسلام برای آن حدود و موازینی مقرر کرده است، تجارت، اجاره مستغلات، مزارعه، مضاربه، مساقات، شرکتها، همه اینها سرمایه داری است که

مطالب این صفحه تا صفحه ۳۹۳ در صفحات ۵۶ تا ۵۹ بخش حروف چینی شده آمده است

که اسلام برای آنها احکام و مقرراتی تعیین کرده است، اما اینکه مقدار سرمایه کمتر یا بیشتر باشد ربطی به مطلب ندارد، ولی حقیقت مطلب به این طور نیست. سرمایه‌داری جدید یک پدیده جداگانه و مستقل و بی‌سابقه‌ای است و جداگانه و مستقلاً باید درباره آن اجتهاد کرد. همچنانکه تجارت در دنیای جدید سرمایه‌داری با تجارت عهد ساده قدیم از لحاظ ماهیت ممکن است متفاوت باشد. این موضوع از لحاظ اصول علم اقتصاد باید مورد مطالعه قرار گیرد زیرا ادعا می‌شود که سرمایه‌داری جدید یک نوع استثمار پنهان و اکل مال به باطل مسلمی است، معامله‌ای است که یک طرف ~~[illegible]~~ محصول زحمت کشیدن دیگری را مفت و مسلم می‌خورد و می‌برد.

در سرمایه‌داری جدید بحث در این نیست که سرمایه‌دار با انصاف است یا بی‌انصاف، بحث در این است که اگر سرمایه‌دار بخواهد حق واقعی کارگر را بدهد باید از سود مطلقاً صرف نظر کند و هیچ سرمایه‌داری در دنیا پیدا نخواهد شد، و اگر بخواهد سود ببرد، هر اندازه ببرد دزدی و غصب است.

مشخص اصلی سرمایه داری جدید (کاپیتالیسم) از سرمایه داری قدیم و بطور اولی از سوسیالیسم این است که سرمایه دار نیروی کار کارگر را برای فروش میخرد، نه برای اینکه مستقیماً بآن احتیاج دارد، با این نیروی کار اضافه ارزش ایجاد میکند، اضافه ارزش که مولود نیروی کار است طبعاً متعلق بخود او است همان نیروی است که کار فرما میخرد. این است که میگویند سرمایه داری جدید یعنی استثمار کارگر است.

آنچه در قدیم بعنوان اجاره رواج بود این بود که کارگر محصول کار یا نیروی کار خود را بدیگری در زمان احتیاج میفروخت و آن دیگری نیز آن کالا را بقیمت واقعی بازاری میخرید مثلاً او را مستخدم خانه خود یا دفتر خود قرار میداد و یا بوسیله او خانه خود را بالا میبرد، اما با نیروی کار او تجارت نمیکرد که مستلزم این باشد بقیمتی بخرد و بقیمت بیشتری محصول کار او را بفروشد. در مضاربه میتوان گفت هم سرمایه دار و هم عامل هر کدام بحسب قرارداد سهم خود را میبرند. در مزارعه نیز همینطور عمل میکنند، هم عامل هر کدام سهم خود را

میبرند و بالنتیجه صاحب پول یا زمین میتواند نیروی کارگر را خرید و محصول کار او را بقیمت بیشتر بفروشد. (این عقیده بعدها در زمینهای غیر سرمایه داری نیز بنا بر اصول تحولات مورد حمله قرار میگیرد، در آینده نیز راجع به آن بحث خواهد شد).

برهانی که در اینجا اشاره شده است مشتمل بر دو پایه است:

الف - ارزش هر چیزی بواسطه مقدار کاری است که بر روی آن صورت گرفته است، یعنی اولا مالیت و ارزش بواسطه کار پیدا میشود و ثانیا مقدار و میزان ارزش تابع مقدار و میزان کاری است که روی یک کالا صورت میگیرد.

ب - سودی که کارفرما میبرد محصول کاری است که کارگر کرده و طبعا بکارگر تعلق دارد، این سود ارزش اضافی مزد است، و بدون دلیل سرمایه دار آنرا بخود اختصاص داده است.

مثال

مقدمه اول نظریه ایست که علماء مکتب اقتصاد کلاسیک مانند آدام اسمیت و ریکاردو آنرا ابراز داشته و کارل مارکس از آنها پیروی کرده است ولی نظریه دوم یعنی نظریه ارزش اضافی ظاهرا از ابتکارات خود کارل مارکس

بعبارت دیگر آیا مارکس سرمایه‌داری را از جنبه اخلاقی و حقوقی برئه و تطهیر کرده است و قانون منع ربا را نقض کرده است یا ظالمانه بودن آنها را بثبوت رسانیده است؟

د- ~~ارزش اضافی~~ آیا ارزش اضافی از نظر مارکس مربوط به پایین بودن مزد است از طرفی و با استثمار مصرف کننده است از طرف دیگر، یا مربوط به پایین بودن ~~[illegible]~~ از جانب سوم.

ه- آیا سودی که بازرگان میبرد سهمی از اضافه ارزش تولیدکننده است؟ آنچنانکه سوسیالیستها میگویند و در نتیجه بازرگان تولیدکننده را استثمار میکند، یا سودی که ~~میبرد استثمار مصرف کننده است [illegible]~~ میبرد از زاید بر مقدار کار و ابتکاری است که بخرج میدهد استثمار مصرف کننده است نه شرکت در ارزش اضافی تولیدکننده ([illegible])

سوسیالیستها در عین عقیده‌ای که دارند مبنی بر اینکه هر چیزی صرفا در حدود قیمت واقعی خود باید بفروش برسد و بازار تعیین کننده ارزش واقعی است ناچارند که

سودهای ناروای بازرگانی را شدیداً تشویق تولید کنند

می‌بینند ولی. اما همینها که این مطلب را قبول ندارند

سود ناروای بازرگانان ممکن است شدیداً تشویق تولید

کننده باشد ممکن است شدیداً تشویق مصرف کننده بوده

باشد.

۳- ریشه اضافه ارزش را در کاپیتالیسم جدید باید

در خود تکنیک و صنعت دانست. این مخترعان

هستند که توانسته‌اند با ~~[illegible]~~ ابزارهایی

بسازند که جیره‌خوار صدها و بلکه میلیونها برابر کاری که

صرف ایجاد آنها شده است کار تولید کنند و

طبیعت را استخدام کنند. سرمایه‌دار محصول علم

را از اثر نبوغ دانشمند و پیشرفت اجتماع است

و با اجتماع تعلق دارد نه بفرد. او بزرگترین خود

دانشمند نمیتواند اختراع را در انحصار خود قرار دهد (م

با خریدن استخدام میکند و ~~[illegible]~~ از طرف دیگر

نیروی کارگر را استخدام میکند و سود سرشار میبرد.

ریشه هدف کارهای سرمایه‌داری جدید [illegible] همچنین

را ناشی است که با تکنیک کارخانه‌داری مربوط است

باید در کار احتیاط قرار دادن وسائلی که بعموم مردم تعلق
دارد و قابل خرید و فروش است جستجو کرد. سوسیالیسم
تنها از این راه است که قابل توجیه است. این
وسائل بر دو قسم است. وسائل و منابع طبیعی و
وسائل و منابع صناعی. بهمین دلیل سوسیالیسم
هم در قدیم مشکل شده است و هم جدید است (که در وسط
منابع طبیعی) و هم در جدید (که منابع صناعی
نیز بر آن افزوده شده است)

۱) قسمت اول: آنچه سوسیالیسم می خواسته که جامعه واداریش
در وسط خرید و فروش نیروی کارگر
از مشخصات سرمایه داری جدید است نه که در صفحه ۳۳ گفته
ولی بعضی از قدیم نیز وجود داشته است، کارخانه های قالی بافی
و پارچه بافی و دستگاههای زرگری و قلمزنی و حتی ضابطین [illegible]
و کشتیهای [illegible] همه اینها یک عده کارگر میگیرند
و مزد میان با آنها میداده اند و با چه کار را اینها تجارت
میکرده اند. چیزی که هست همین نسبی در عصر جدید
توسعه پیدا کرده است. صرف نوشته [illegible]
و تغییر کلی با این نسبت را عوض نکند تا وقتی که منجر به تغییر
کیفی نشود. بعقیده ما مشخص اصلی سرمایه داری که اینها [illegible]

۱۳۴

موضوع جدید را از لحاظ فنی در جهان قرار میدهد، دفعت آلت

ماشین است، ~~...~~ ماشینیزم حرفه دست و آلت

و ابزار تولید نیست. که انسان ابزار بشری برای کاری که

باید بکند پیدا کرده است، بلکه یکباره صنف جدید ماشین

~~ماشین انسان قوه...~~ عده‌ای بیشتر از ابزارها

را که نیروی انسان کار است ... ماشین

میرسد و یا رهی مسافت، ماشین هواپیما مسافت

میشود، ماشین الکترونیک، ماشین کارهای

باید با شعور مستقیم خود انجام میداد را انجام میدهد.

اینطور نیست که ابزار دست انسان را تکمیل کرده باشد، مثل

اینکه بیل بیشتر ظرفیت بشر را کار و چاقو بیشتر ماهیچی

بشر در اختیار انسان قرار دهد، حتی اینطور نیست

بیشتر شود و بازوی انسان قوه‌ای از طبیعت استخدام

کرده باشد و کارش فقط این باشد که خود ابزاری

را که انسان با دست خود باید حرکت دهد با قوه

دهد، ماشین حرکت میدهد، دفعت میدهد، بالاتر

از اینست، ماشین تمام کارهای انسان را فیلتر

و با راندمان بیشتر و محصول بیشتر انجام میدهد.

در گذشته چنین نبود ، در گذشته سرمایه دار فقط نیروی
کارگر را میخرید و ابزار ساده ای در اختیار او قرار میداد
و از او و با محصول کار کارگر ثروت کسب میکرد ولی امروز
ماشین میخرد و ماشین قدرت دارد صد برابر کار کارگر را انجام دهد ،
ماشینها جای انسان را گرفته اند ، ماشین انسان فلزی
است ، ماشین قادر است اضافه ارزش تولید کند ،
صدها برابر کار مصرف تولید می شده است ارزش
تولید کند . ماشین برده شروع اختراع بشری است
در حقیقت در دست عده [ای] نظام کاپیتالیسم است . ماشین
سرمایه بیشتری از نیروی کارگر است و در چنین حال
جا که مبدا خواهیم گفت همین هست پایه و مبنای
و اصل اساسی توجه کنند . سوسیالیسم است .
مشخصه اصلی سرمایه داری جدید اینست که سرمایه دار
ماشین را با اینقدرت عظیم در اختیار خود قرار میدهد
در صورتیکه او نه خالق ماشین است و نه مخترع آن
فقط خریدار و مالک آن است . آیا اینچنین منبعی
میتواند ملک شخصی باشد یا خیر باید مانند منابع عمومی
طبیعی در اختیار عموم باشد .

ماشین انسان فلزی است

ماشین برده شروع اختراع بشری است

ماشین سرمایه بیشتر از نیروی کارگر است

ماشین از آن نظر اینقدر قدرت تولید دارد که جامعی
شده مستقیم به تراکم رفته است. ~~در حقیقت~~ این شعور
پیدا در روی محیط فلز، پلاستیک، برق و غیره. در حقیقت
شعور مخترع است که اینهمه کار با این ابزار انجام
میدهد. ماشین منظم کننده شعور مخترع. [illegible] بشر مسلط
پیشرفت و ترقی و تکامل اجتماع است که در اختیار
سرمایه‌دار قرار گرفته است. ماشین یک قطعه
فلز ساده، مثل کاردیست که خاصیت شعور طبیعی
انسان منعقد باشد، یک چوب ساده نیست که از
جنگل بریده شده باشد و با اجتماع [illegible] ارتباط
نداشته باشد. ماشین که کار میکند در حقیقت مغز فعال
دانشمند است که با آلات فلزی کار میکند، بلکه
مغز اجتماع و ترقی اجتماع است. و با [illegible] اجتماع
صدها اجتماع است که بصورت ماشین در طول
قرن درآمده و کار میکند. منبع [illegible] استبداد
تاریخ است که با این شکل درآمده است. (۱)
اینجاست که ما میتوانیم ادعا کنیم که سوسیالیسم یک
واقعگونه است جایی که پایش در زمین [illegible]

در حقیقت [illegible] جامعه [illegible]

در قرن [illegible]

سوسیالیسم [illegible]

[illegible] به آسمان برد، سر در زمین و پا در آسمان دارد.

سوسیالیسم مارکسیسم مبتنی بر این اصل است که مالکیت سرمایه باید از آن

نیروی کار سرمایه است، و در عین حال قائل نیست که ثابت کند چرا

نیروی کار، چرا نیروی بازوی انسان، سرمایه مشترک است و همچنین سرمایه باید

در صدد بود که طبق اصل ارزش کار، همه ارزش مربوط به مقدار کاری است

که صرف تولید آنها شده است و هر چیزی طبق اصول مادی

عبارت فقط عبارت است از مقدار کاری که صرف در خود شده است

تولید کند. اما سوسیالیسمی که پایه اش اکنون ریخته میشود

مبتنی بر اصل تغییر سرمایه ماشینی است، سوسیالیسم مارکسیسم

حداکثر این است که معلوم میشود سرمایه دار از طریق غیر مشروع

سود میبرد، اما چرا سرمایه اش باید از او انتزاع و با جامع

مربوط بشود؟ جوابی ندارد، اما مطابق این سوسیالیسم

علتش این است که ماشین تعلق به جامع دارد و فرد از اول

نمیتوانسته مالک آن بشود. بعداً چنانکه در صفحه ... گفتیم

[illegible] و بعداً توضیح خواهم داد سوسیالیسم

دیگر بیش از آن اندازه سرمایه داری را اظهار

دهد، علاقه جلوه میدهد.

و اما قسمت دوم: این مطلب که آنها فقط آن اندازه

سوسیالیسم از سرمایه داری بیشتر ... باید جامع ... مربوط ...

مطالب این صفحه تا صفحه ۴۱۱ در صفحات ۹۸ تا ۱۰۶ بخش حروف‌چینی شده آمده است

میشود. کار ایجاد نهفته که کار صرف آنها شده است
اگر کار صرف شده را هم بگیریم، یک مطلب منطقی
است. و با قانون لاوازیه از این طریقه که میگوید هیچ
چیز موجود و هیچ چیز معدوم نمیشود، موجود شدن و
معدوم شدنها عبارت است از ترکیب و تجزیه و مجموع
ماده و انرژی یک مقدار ثابتی دارد. ولی
از طرفی چون لاوازیه صد در صد طبیعت که در مورد
مرده صدق بشد نه طبیعت زنده، ما در مقاله
اصالت روح درباره این مطلب یک گفتگوی مختصری کرده ایم
و مطالبی هم از کتاب مقدمه ای بر فلسفه تألیف
ادوارد کلاپرد نقل کرده ایم، از طرف دیگر در این
قاعده بر فرض صحت مربوط بمطلب کاری است
که در طبیعت در ایجاد اشیاء صرف میشود
مثلا پولاد که بوجود میآید، اما بلکه قرنها کار
در طبیعت صورت میگیرد تا پولاد بوجود میآید
و اثر مقدار کاری که انسان برای استخراج و تصفیه
و ذوب و غیره میکند نسبت بمقدار کاری
که در طبیعت روی پولاد صورت گرفته است

ناچیز است، مجموع کاری که پولدار انجام میدهد مساوی
است با مجموع کاری که صرف تولید و ایجاد آن شده
است. اما کاری که صرف تولید پولدار شده منحصر
کارهائی نیست کما آنکه کاری که پولدار میشه منحصر
کارهائی که برای انسان مفید است نیست کارهائیکه ایجاد ارزش
میکند نیست، ... نقشی ندارد در پولدار شدن بلکه
برابر کاری که انسان روی آن انجام داده است منتفع
انسان انجام داده. همچنانکه در یک ابزار ساده
مانند میز و شیشه و شیر چوبی و چرم و نقش فرش مجموع
کاری که منتفع انسان میکند با مجموع کاری که انسان
در آنها صورت داده مساوی است.
گذشته از همه اینها سخن در این است که آیا ارزش
هر چیزی مساوی است با ارزش اشیائی که صرف
ایجاد آنها شده است؟ و ما از اصل قبول نداریم
که ارزش اشیاء بستگی دارد
بمقدار کاری که صرف ایجاد آنها شده است بلکه
بستگی دارد بمقدار اثری که از آنها برای انسان

مثل [illegible] ندرت وجود و قابلیت انحصار

۱۰) قسمت سوم: بعقیده ما کارل مارکس بیش از اندازه

سرمایه داری را ظالمانه جلوه بدهد عادلانه جلوه داده

است، اغراق و تحقیر کرده است، [illegible]

عقاید بزرگترین علماء اقتصاد جهان میگوید کارل

مارکس نظریه ارزش = کار را از علماء کلاسیک گرفت

ولی بیش از آنها علیه سرمایه داری بکار برد، پس میگویم

مارکس نظریه برخاسته از نفع سرمایه داری بکار برد،

اگر ما بیش از ۴۰٪ را مارکس شده بگیریم او مخالف سرمایه داری

است اما اگر بیشتر از کنار بگذاریم و بخواهیم اصول

فلسفه او را بپذیریم باید او را از این نظر پایه گذار

سرمایه داری بدانیم.

اما اینها جدید نیست [illegible]

[illegible] است

مارکس پس از آنکه ارزش هر چیزی را صد در صد مقدار

کاری که صرف ایجاد آن شده میداند و ~~[illegible]~~

ارزش واقعی مزد کار را معادل [illegible]

ایجاد او با شرکت شده، دیگر میدانند از طرف

دیگر بازار ~~[illegible]~~ مبادله را تعیین کنند

واقعی و [illegible] تقریبی ارزش واقعی میدانند تا چه

باید بگوید – چنانکه میگویند – که سرمایه دار مزدی که
بکارگر میدهد معادل ارزش واقعی آن است، و
از طرفی قادر نیست اثبات کند که سرمایه واقعاً منحصر
تعلق ندارد، با جامع تعلق دارد، فقط با دلیل
ناقص ادعا میکند که اضافه ارزش به سرمایه دار تعلق
ندارد و بکارگر تعلق دارد، در صورتیکه اگر واقعاً
سرمایه دار نیروی کار کارگر را به قیمت عادلانه خریده
است و سرمایه هم منحصراً باو تعلق دارد قهراً قطعاً
اضافه ارزش هم باو تعلق دارد، خواه آنرا اسناد
کنند، اضافه ارزش سرمایه باشد یا نیروی کار کارگر
چون بهرحال اضافه ارزش را چیزی ایجاد کرده
است که سرمایه دار بحق مالک آن بوده است.
و اما قسمت چهارم: از نظر ما سود سرمایه دار از
طرفی مربوط باین است که حقوق کارگر بقدر کافی
باو داده نمیشود، ارزش کار کارگر بستگی دارد
بمقدار مفیدبودن کارش برای اجتماع، کارگر یک
رکن بسزای اجتماع است، همه کارها را متخصصین
کارگر فقط حامی و حافظ حقوق ندارد؛ والا

باید عالیترین حقوق ها را نقش داشته باشد، اینکه
در یک اجتماع یک مدیر کل یک شرکت ماهی دو هزار و
سه هزار تومان حقوق میگیرد ولی یک کارگر روزی
ده تومان که آن هم روزانه بگیرد منتهی ماهی سیصد تومان
میشود یک کار ظالمانه است، هیچ دلیلی ندارد که
حقوق رفتگر نباید از سیصد تومان و بالاتر باشد
باشد و حقوق یک مدیر نباید از سه هزار تومان
کمتر باشد، درست است که برای متخصص ارزش
سطح عالی کار و کار رفتگری دستمزدی بیشتری
بیشتری دارد ولی امتیاز آن کار هم مانعی ندارد
است که تخصیص صاحب آنها میگردد، و کار
رفتگر خود رفتگری نوعی مهارت است و نباید
حقوق و مزد اینها را کمتر فرض کرد
کارگران مربوط شخص را غالباً با نقض
کار هم نسبت اندازه میگیرند در آن سطح حقوق
کارگر مشکل قانون بالا برود همه کارگران
از آن استفاده میکنند و عندالزوم بر بها
حقوق تولید را افزوده میشود و در نتیجه از طرفی

[illegible] در اینجا [illegible] ارزش [illegible]

و قوه خرید طبقه کارگر را بیافزاید و از طرف دیگر از
قوه خرید سایر طبقات بکاهد و فاصله طبقاتی
کمتر میشود. پس یک علت سود تقلیل مزد است.
علت دیگر استثمار مصرف کنندگان است بوسیله
در انحصار قرار دادن بازارها و یا ثابت نگاهداشتن و عدم
نظارت دولتها.

علت دیگر اینست که از وسیله ارتقاء تکنیک [illegible]
وسیله اضافه کار تولید تکنیک فنی ماشین و امثال
است که بیشتر از هر جهت دیگر سرمایه داری را نامشروع
میکند.

ولی ما قسمت پنجم. ببینید ما بیشتر سودها را دارای
ناشی از استثمار مصرف کنندگان است. جنس
کلا از این قبیل است. جنسهای صادراتی [illegible]
~~[illegible]~~ تولید کنند. استثمار میشود و این [illegible]
داراوش اضافی و شرکت با دیگران [illegible]
کار اضافه دارد ندارد. سرمایه‌داریهایی که در صحنه
لقمه‌شان [illegible] [illegible] قیمت واقعی [illegible]
[illegible] استثمار را در ناحیه تولید کنند.

~~بدیهی است که~~ بدون شک اسلام یکی از شقوق را
اصل ارزش کار است ولی ما اصل و فرع را غلط
شناخته‌ایم.

اما قسمت ششم: ما این قسمت را طی قسمت اول
کاملا توضیح داده‌ایم و احتیاج به توضیح بیشتر ندارد.
خلاصه اینکه هرچند سرمایه‌دار از طرفی رابط‌ها است
به کمک مزد کارگر ~~طبقه مصرف~~ بین طبقه تولید کنندگان
و از طرفی رابط‌ها است [طبقه] مصرف کنندگان ولی منبع
اصلی سرمایه‌داری جدید و شعور اصلی سرمایه‌داری
جدید ماشین است. اگر سرمایه‌دار نه تولید کنندگان
را استثمار کند و نه مصرف کنندگان را باز هم به دلیل
در اختیار داشتن ماشین قادر است سود کلانی
ببرد ولی چون ماشین مظهر پیشرفت اجتماعی
است نمی‌تواند مشخص تعلق داشته باشد پس منبع
اصلی و اساسی سرمایه‌داری جدید نامشروع است.

[حاشیه: منبع اصلی سرمایه‌داری جدید ماشین است و لذا ماشین [illegible]]

* * *

در اینجا این نکته را یادآوری کنیم: در جامعه اسلام

مالکیت فردی شخصی را در سرمایه‌های طبیعی و صنعتی
نمی‌پذیرد و مالکیت را در اموال عمومی میداند. ولی
اسلام مالکیت اشتراکی کار را نیز نمی‌پذیرد، یعنی طرفدار
این اصل نیست که کار به قدر استعداد و خرج به قدر
احتیاج میشود یعنی همه ملزم نیستند. کار کننده محصول
کارشان الزاماً با مجموع تعلق دارد، آری افراد
میتوانند با اشتراک کار کنند و کار اشتراکی را انتخاب
کنند مانند یک زارعین در قدیم با اشتراک کار
میکردند و روی حساب معینی که مشخص بود دهقان
چه قدر ببرد و مالک چه قدر و گاو چه قدر و کارگر
محصول را میان خودشان
تقسیم میکردند، یا چند نفر با اشتراک
در یک کاری میکردند یا گوسفندداری میکردند
اما مردم ملزم نیستند که هر کسی بقدر استعداد
کار کند و بقدر احتیاج محصول بردارد.
پس این مقدار از سوسیالیسم از نظر منطق و از نظر
اسلام قابل توجیه است که قسمتی از سرمایه‌ها
یعنی سرمایه‌های عمومی با اشتراک باشد و اما کار

[illegible]

[illegible] جمعی

با اشتراک را جزء الزامی و اجباری باشد هیچگونه
نمیتوان از اسلام استنباط کرد، بلکه باید در موارد
خاصی یعنی در زمینهای عمومی یا کارخانه‌های عمومی
ضروری باشد که کار فردی میسر نباشد و پاره‌ای از اهم
پس اگر شخص اصلی سوسیالیسم را اشتراک در سرمایه بدانیم
اسلام یک مسلک اشتراکی است و اگر شخص اصلی را
اشتراک در کار بدانیم اسلام یک مسلک اشتراکی است
ما در موقع ارائه اسلام، سرمایه داری، «سوسیالیسم»
مضار و مفاسد مالکیت سرمایه و منابع تولید
را از یک طرف و مضار و مفاسد سلب مالکیت
فردی را از محصول کار شخصی متعدد ذکر کرده‌ایم
و منطق عادلانه اسلام را مشخص کرده‌ایم.

خلاصه مطالب از صفحه ۵۰۶ تا اینجا:

الف - مشخصه فصل ممیز رژیم اقتصادی جدید یعنی رژیم بعد
از رژیم فئودالیسم خرید و فروش و تجارت با نیروی کار است بطوریکه
سوسیالیستها ... و شاید دیگران هم [illegible] - [illegible]
مشخصه صحیح ما یعنی چیزی که تنها ابزار کار انسان نیست بلکه
مظهر خود انسان بوجود آورنده کار و منبع کار است بیشتر صدها برابر
انسان.

در جامعه اولیه ارزش جز کار

ب - قدرت ایجاد ارزش یک چیز تابع میزان ارزش خود آن چیز نیست یعنی قدرت ایجاد کار یک چیز مساوی با مقدار کاری که انسان روی آن انجام داده نیست. خواه آن چیز یک جسم زنده باشد یا یک جسم مرده. باشد هر کدام بیک میزان.

ج - سوسیالیسم مارکس دو گونه است

د - همچنین ستادها را مارکس بر ضد سرمایه داری است که اصولا در مشکل مارکس سرمایه داری تعطیل و تقویت میکند.

ه - سوسیالیسم بر اساس ارزش اضافی کارل مارکس بر ضد روش سوداگران سرمایه داری را تا شروع جلوه میدهد و ماشین را وسیله سودجوئی برای کارفرما در صورت خود میدانند اما دلیل ندارد که چرا ماشین که با پول مشروع یک نفر بوجود آمده (یعنی ندارد که کسی با پول مشروع خود ماشین بخرد) خریده شده باید از ملکیت شخصی او خارج شود و به مالکیت جمع درآید. خود مارکس مالکیت شخصی را اگر مولود کار باشد مشروع میداند.

و - از نظر ما دلیل بر مالکیت اشتراکی بر یک چیزی نیست که آن چیز را فرد بوجود نیاورده باشد. طبیعت بوجود آورده یا اجتماع اثرا بوجود آورده است و همینکه از این دو منشا طبیعت و اجتماع هم بوجود نیاورده اند. یعنی فرد نیز آن چیز را با طبع فاعلی داد

باشد و نه رابطه فنی.

ز - ماشین مظهر تکامل اجتماعی است و هیچ فردی را بتنهائی نمیتوان مخترع و بنیانگذار آن شمرد. از اینجهت هم با ابزار دستی متفاوت است و هم با آثار هنری و همه تالیفات و دیگر آثار.

ح - ماشین جانشین انسان است در کار، نه یک ابزار یا ابزار تولید. ماشین مولد است نه ابزار تولید. چراغ ماشین

ط - ایجاد کار فایده ... نیست، ایجاد منبع ایجاد کار است و از اینجهت هم با ابزار دستی کاملا متفاوت است.

ی - سوسیالیسم یعنی مالکیت اشتراکی بر ابزار از لحاظ ماشین مخصوص عصر جدید است و از لحاظ طبیعت دیگر هم چند ... پیوسته و هم پیدا کرده. بر خلاف نظر سوسیالیستها

ی - اشتراکیت در کار بهیچ وجه صحیح نیست، اشتراک در کار همان است که در فقه اشتراک در ابدان گفته میشود (ممنوع - وسند اجماع شیعه)

x x x

رجوع شود بفقه و مدارک حدیثی راجع به انفال در خاتمه کتاب خمس و همچنین رجوع شود به کتاب احیاء الموات و المشترکات در فقه و در کتب حدیث باب احیاء.

۴۲

از لحاظ استعداد کار و از لحاظ حالت که وضع کار داری [illegible] نقطه نظرات بین تنقلی متفاوت آورده شده اند (در اثر طبیعت و در این ایجاد تفاوت هدف دارد و فضا از آن [illegible] که هم در کار باشد منظور از [illegible] قوارت)

علیهذا محدود کردن افراد با یک باآنکه کار بیشتری انجام داده اند محصول کار خود را به دیگران واگذارند ظلم و استثمار است ، منع کردن آنها نیز از اینکه کار بیشتری انجام دهند و الزام باینکه در حد ضعیف ترین کارگران کار کنند آن نیز ظلم است در جهت استثمار است ، بعلاوه [illegible] هر دو صورت مانع ترقی و پیشرفت و تکامل اجتماع است ، در صورت اول از آن نیرو و شوق و تحرک [illegible] قوی در پیشرفت از افراد سلب میگردد ، و در صورت دوم مجدد مانع فعالیت و کوشش افراد با آنکه تفاوت میان افراد جهان از زمین تا آسمان است شده ایم .

۱) با مسئله اینکه زمین شد [illegible] از ثروتهای عمومی است و با حفظ مادر ورشه های اقتصادی صفحات [illegible] ثابت کرده ایم که مالکیت از آن نقطه نظر ترقی اجتماع است و محصول ما لیت را القلوک محصول غیر مستقیم سرمایه دار نیست بلکه محصول غیر مستقیم

مطالب این صفحه تا صفحه ۴۱۳ در صفحات ۱۹۰ تا ۱۹۲ بخش حروف چینی شده آمده است

حدود اشتراکیت اسلامی

ممنوع مشروع است. و اما مشروع و ممنوع میداند مالک شخصی را
باشد. بهره سیستم‌ها [illegible] میداند با شخص متعلق داشته باشد انفراد
انفرادی دیگر است، اینها نفی مالکیت فردی نیست
مالکیت خصوصی نیست، بلکه مالکیت اشتراکی در موارد خاصی
است که موجبات آن اقتضا میکند در آن موارد مالکیت
اشتراکی و اجتماعی باشد نه فردی. بدین طوریکه در اسلام
مالکیت انتقال از ثروتهای عمومی شمرده میشود. اسلام نه با قبول مالکیت
عمومی در شکل انتقال مالکیت فردی را بطور مطلق
رد با قبول مالکیت فردی مالکیت عمومی را نفی
کرده است. در اینجا هر جا کار افراد و اشخاص مؤثر است
مالکیت فردی را محترم میشمارد و در اینجا که پای کار افراد
و اشخاص نیست مالکیت را جمعی میداند.
علیهذا اسلام با اینکه طرفدار مالکیت شخصی سرمایه
است از آنجا که مالکیت اشتراکی در محصول کار
افراد را نمی پذیرد مگر به رضایت و قرارداد آنها
پس یک مسلک اشتراکی نیست لیکن نظر به اشتراکیت
و از آنجائیکه سرمایه‌ها را طبیعی و صناعی را
ها متعلق بشخص نمیداند به نوعی اشتراکیت قائل
است. اینست مقام اسلام در میان سرمایه داری
و سوسیالیسم. ۴۱۳

۳۳ ـ در صفحه ۱۵۰ بمورد کار مزد، حصول از اجاره دادن را نمیتوان استثمار نامید بلکه استفاده‌ایست که کار فرما
با استفاده از عامل زور و اجبار و اضطرار، از نیروی بدنی کارگران منفع خود ایجاد میکنند. بر
مبنای استثمار پیروان کاپیتالیسم که اجاره داری را استثمار نمیدانند بسیار از جاده حقیقت
انحراف دارند. اما در مورد استخدام کارگران نیز چون قبل از شروع استثمار دوره [illegible]
بنابراین در اینجا هم میتوان گفت که درجه استثمار و شدت آن بطور صد در صد واقع شده به
پس ثابت میشود که الغاء مالکیت فردی بر وسائل تولید که مارکسیسم یگانه چاره در بار رها کردن
جلوگیری از استثمار کارگران ~~[illegible]~~ (ظلم) میداند حکمی است ظالمانه. و چون با این
کار رسیدن با اهداف انقلاب و کشتار را هم بدنبال طبیعی جلوگیری میزند ...

۳۴ ـ مارکسیسم یگانه چاره رفع ظلم و نفی استثمار را سلب مالکیت فردی از وسائل تولید میداند
و راه رسیدن بان را انقلاب و کشتار بیرحمانه پیشنهاد میکند.

۳۵ ـ چگونه ثابت ارزش اضافه نقش آن در تعیین ثروت و طرز استثمار:

۳۶ ـ مارکس ارزش اضافی را نتیجه مقدار تراکم کار میداند و درست است رجوع بصفحه ۱۵۲ سرمایه کاپیتالیسم

۳۷ ـ نقش و عمل اراده الاهی طبیعت و سایر اراده‌ای که تراضی را شرط میکند در بالا بردن قیمتها

۳۸ ـ مسلم است کسی اراده‌ای که در فقه اسلامی به عامل زور و اجبار [illegible] هم بطور توجه شده است و نه اندازه

جلوگیری شده با بصیرت تمام نگرفته شده است. ~~[illegible]~~ به عامل اضطرار که [illegible]
~~[illegible]~~ توجه نگرفته است بلکه هر عملی را که بعد اضطرار صورت بگیرد که
باطل و حتی اثر منتسبی بشخص مضطر قرار میدهد (رفع ما اضطروا الیه) در حدیث شده. یعنی عامل اضطرار است
که [illegible] که موجب استثمار بزرگ میشود؛ وقتی قدرت اقتصادی در دست افراد معدودی بود اکثر
طبقه کارگر در زندگی تنگ میشود که بعلت اضطرار کار خود را بقیمتی نازل میفروشد. یعنی [illegible] مورد
استثمار طبقه کارفرما قرار میگیرد. همچنین شاید در جزو سرمایه‌داری [illegible] صفحه ۳۵ میگوید:
منحصر شدن دارائی‌ها با شخص معدودی در بکار واداشتن کارگران ازاد بحال ناچار واداشته

مطالب این صفحه تا صفحه ۴۱۶ در صفحات ۳۷۹ تا ۳۸۲ بخش حروف چینی شده آمده است

اصول علم اقتصاد

است که مشتق ده‌فلسم؟ بشر که چیزی ندارد مجبور است فوراً مشغول کار شود والّا از گرسنگی خواهد مرد. لکن او بدون ابزار تولید و سرمایه‌ای که به سرمایه‌دار تعلق دارد نمی‌تواند کار بکند، لذا مجبور است برای سرمایه‌دار کار بکند یعنی قسمت عمده محصول کار خود را به او واگذار نماید».

از فروش کار کارگر که بگذریم، فروشنده‌ها که فروش کالاها را در انحصار خود قرار میدهند مصرف کننده را استثمار میکنند، یعنی زیادتر از قیمتی که در صورت عدم انحصار در اختیار مصرف کننده قرار میگرفت از مصرف کننده میگیرند. الفا شاه در ص ۵۳ درباره ثروت میگوید: «... در طبیعت بزرگ دارد، اولا بیشتر از بنگاه‌های کوچک و کارگران فشار میآورد ثانیا بواسطه برقرار ساختن قیمتهائی که مورد نظر خود او است مصرف کنندگان را زیادتر استثمار مینماید». ونیز در ص ۲۹-۲۸: «او (کارگر) ناچار خواهد بود بدون فکر و اختیار مانند یک ماشین کار کند، این کار یکنواخت و بی‌زحمت عضلات او را فرسوده میسازد، سلامتی او را از بین میبرد، فهم و شعور او را کم میکند، روزگار او را سیاه میگرداند، در مقابل این صدمات اجرتی میگیرد که کفاف معاش خود و خانواده‌اش را نمیدهد ......» و درباره مزد میگوید: «قانون آهنین مزد ... مقدار دستمزد باید معادل آن حداقلی باشد که برای زنده ماندن کارگر و فرزندان او لازم است. قانون مزبور را آهنین نامیده اند» و در ص ۸۳ باز هم میگوید: «یعنی مثل زنجیر سخت و محکم است».

حالا باید دید در فقه اسلامی برای این اضطرار چه فکری شده است. حقیقت این است که اگر مقصود گفته‌های فقها باشد شاید درباره این اضطرار چیزی [نیابیم]، ولی اگر مقصود مبادی فقه اسلامی است تا ببینیم.

راجع به اضطرار فقها میگویند اگر کسی مضطر شد خانه خود را بفروشد یا اگر مصرف

اصول علم اقتصاد

که بر پیش متن افزوده است هرچند با کلمات قبلها مأنوس نیست که از آنجا نه منقول شده معامله

صحیح است، و البته تا این اندازه مطلب درست است، و راه چاره منحصر است

در اینجا که بعید نیست که میل قلبی او را از این جهت تأمین کند، اینگونه امور

را اسلام با حیله‌ها و عواطف بشر ترمیم کرده است، و به نظر می‌رسد جای اجحاف و

اعمال زور نیست، ولی یک نکته هست که اضطرار او تقیمت [illegible] شده

(در موضع معامله اضطراری)

یعنی دیگری از اضطرار او سوء استفاده میکند، اینجاست که باید گفت دیگری حق

ندارد سوء استفاده کند، یعنی هرچند از نظر فروشنده عمل جایز و صحیح صورت گرفته

است اما از نظر خریدار عمل نامشروع و حرامی صورت گرفته است، چاره

اجتماع آن لازم نیست که عمل را حرام شده فقط برای فروشنده، بلکه یا

باید گفت اجتماع مکلف است که در اینگونه موارد فاعل را تقیمت عادله

بخرد و یا باید گفت معامله دارای دو جنبه است از یک جنبه صحیح و مشروع

است و از جنبه دیگر با طرد حرام و نامشروع. ولی در فقه با این مطلب

عنوان نشده است.

اما اضطراری که در حق خود مضطر هم حاصل میشود که از طرف جابر

و بیچاره شده است، در حالیکه از قبیل تفصیل عصری و ظلمت است که اصلاً

در فقه اسلامی تحت عنوان اضطرار نیامده است تا حکم آن معلوم شود

ولی مسلم است که اسلام حقوق را محترم میشمارد و عدالت را لازم میداند

و هرگونه ظلم و اجحاف و استثمار را حرام میشمارد باید گفت این

گونه سوء استفاده هم از نظر اسلام حرام است

[illegible]

در صفحه ۱۷ از صفحه [illegible] اصول علم اقتصاد [illegible] آمده [illegible] غیر از

در اثر تصرف است، [illegible] ظلم و اجحاف است، اما فقه اسلامی آیا

اینگونه موارد را ذکر کرده است؟